Charles Francis D. Moule

El nacimiento del Nuevo Testamento

CH. F. DIGBY MOULE

El nacimiento del Nuevo Testamento

EDITORIAL VERBO DIVINO
ESTELLA (Navarra) ESPAÑA
1974

Tradujo: *Ramón Valdés del Toro* . Título original: *The Birth of the New Testament* . © Adam et C. Black 1971 . © Editorial Verbo Divino 1973. Es propiedad . Printed in Spain . Talleres Gráficos: Editorial Verbo Divino, Estella . Depósito Legal: NA. 980-1973.
ISBN 84 7151 142 8

CONTENIDO

1. *Propósito y carácter de esta obra* 9
2. La Iglesia en el culto 25
3. Etapas de una toma de conciencia 61
4. El uso de las escrituras judías 93
5. Los evangelios y los Hechos de los apóstoles 149
6. El reino de Cristo 167
7. La Iglesia atacada 181
8. Superestructura y consolidación 215
9. Variedad y uniformidad en la Iglesia 261
10. Reunión y selección de los documentos ... 303
11. *Conclusión* 357

Apéndice 1: Traducción griega y original griego en Mateo 365

Apéndice 2: Lucas y las epístolas pastorales ... 375

Apéndice 3: Pistos o logos 379

Apéndice 4: La prioridad de Marcos 383

1

PROPOSITO Y CARACTER DE ESTA OBRA

Es necesaria una explicación sobre el propósito y el carácter de este libro. No pretende ser una introducción al Nuevo Testamento, en el sentido usual de la palabra; por eso no investiga, de forma sistemática, el autor, la fecha y la composición de cada escrito. Ya existen suficientes trabajos de este tipo. Tampoco es, básicamente, una teología del Nuevo Testamento, aunque, de hecho, se discutirán algunas cuestiones teológicas. De lo que se trata es de investigar las circunstancias que llevaron a la elaboración del Nuevo Testamento. Este estudio se ocupa del nacimiento de las escrituras cristianas o, mejor aún, de su período prenatal.

El constante impulso de la investigación bíblica ha producido afortunadamente una atmósfera en la

que es mucho más fácil que antes recordar la comunidad viviente, y en la que es menor el peligro de imaginar que aquellos documentos prácticos y llenos de vida son el resultado de un trabajo erudito y de simples métodos de "tijera y engrudo".[1] Es cierto que existen ya muchas obras que tratan de la vida y el culto de aquellas comunidades cristianas primitivas

* Las citas bíblicas están tomadas de *La sagrada biblia.* Traducción de E. Nácar y A. Colunga. BAC Madrid [2º]1966.

[1] Traducimos por "trabajo erudito" la expresión inglesa "study-tables", que literalmente significaría "mesa de estudio". Sólo así puede entenderse la nota del autor que dice como sigue: Hablar literalmente de "study-tables" en el periodo del Nuevo Testamento, y, de hecho, hasta una época tan tardía como el siglo VIII, sería, dicho sea de paso, un anacronismo, aun haciéndolo en conexión con estudios de investigación. Recientemente, B. M. Metzger ha profundizado bastante en el hecho curioso, ya notado por otros antes que él, de que escribir sobre una mesa parece haber sido un procedimiento relativamente tardío. Los escribas de la antigüedad, o escribían de pie las notas relativamente cortas, o se sentaban en una banqueta o en una rama, o incluso en el suelo, y colocaban el material de escritorio sobre las rodillas. Ver B. M. METZGER, *The furniture of the scriptorium at Qumran:* RevQum 1, 4 (1959) 509-515; y *When did scribes begin to use writing desks?,* en *Akten des XI internationalen byzantinisten-Kongresses* (1958). München 1960, 355 s.; y, citados allí, algunos autores anteriores como THEODOR BIRT, *Die Buchrolle in der Kunst,* 1907; W. SANDAY (ed.), *Studies in the synoptic problem by members of the university of Oxford,* 1911, 16s.; A. DAIN, *Les manuscrits,* 1949; JAROSLAV CERNY, *Papers and books in ancient Egypt,* 1952, 14; T. C. SKEAT, *The use of dictation in ancient book-production:* ProcBritAcad 42 (1956) 138.

en las que se configuró el Nuevo Testamento.[2] Pero aún queda, según parece, lugar para un intento de reunir en un cuadro compuesto, y dentro de los límites de un libro de tamaño razonable,[3] los principales rasgos de las circunstancias complejas, de las cuales, con la guía de Dios, emergieron, en primer lugar, un número de unidades separadas de material, y después, poco a poco, el proceso que incorporó algunas de ellas a las escrituras cristianas, mientras otras muchas eran marginadas e incluso rechazadas.

Este libro contempla el Nuevo Testamento a la luz que técnicas como la de la "crítica formal"[4] arro-

[2] Además de la bibliografía sobre la "crítica formal", que se recoge en la nota 4, tienen importancia también los libros sobre el culto de la época del Nuevo Testamento; ver c. 2, n. 1.

[3] La obra de M. ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testaments*, 1947-57, 4v., es magnífica pero excesivamente voluminosa.

[4] "Form-criticism" es el término usado generalmente en inglés como equivalente del alemán *Die formgeschichtliche Methode*, el método (de investigación crítica) que procede reconstruyendo la historia de las formas tomadas por cada unidad de tradición a medida que pasan de boca en boca y de lugar en lugar. Entre las introducciones al método, y la discusión de su alcance y limitaciones, ver B. S. EASTON, *The Gospel before the Gospels*, 1928 (?); V. TAYLOR, *The formation of the Gospel Tradition*, 1933, ²1953; R. H. LIGHTFOOT, *History and interpretation in the Gospels*. Bampton Lectures 1935; *The Gospel message of st. Mark*, 1950, 98s.; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919; *A fresh approach to the New Testament and early christian literature*, 1936; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ²1931; H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its beginnings*, 1957; también en el informe de la Oxford "Four Gospels" Con-

jaron sobre los primeros días de la Iglesia cristiana (aunque esto no signifique que se acepten aquí todos los hallazgos básicos de la "crítica formal"), e intenta colocar en su contexto de vida y pensamiento los procesos que hicieron posible la redacción de los primeros libros cristianos y el comienzo del proceso de selección de entre ellos de lo que llamamos las escrituras del Nuevo Testamento. Esto nos llevará a internarnos en muchos campos del lenguaje, de la historia y de la teología, donde con seguridad cometeremos muchos errores, descuidaremos muchos factores y formularemos muchas hipótesis falsas. Pero no será tiempo perdido, si lleva a los lectores a reconsiderar el Nuevo Testamento con una imaginación más abierta a las preguntas que deben ser formuladas y, sobre todo, a las preguntas que efectivamente se hicieron en aquellos primeros días y que engendraron el Nuevo Testamento.

Dos o tres cosas, al menos, pueden sorprender al lector. Una es que, aunque el enfoque general sea el representado por la "crítica formal", las conclusiones son más conservadoras a menudo de lo que es típico en este enfoque. Los Hechos de los apóstoles, en particular, están tratados con más crédito (algunos dirían credulidad) del que les conceden muchos estu-

gress, en *Studia evangelica,* 1959, y en *Gospels reconsidered.* Blackwell 1960; C. F. D. MOULE: LondQuartHolbRev (1958) 87s.; O. CULLMANN, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum "historischen Jesus" der Bultmannschule.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1960; B. GERHARDSSON, *Memory and manuscript,* 1961.

diosos. No lo hago, al menos conscientemente, en interés de ningún tipo de conservadurismo (como tal), sino porque los Hechos, tomados en su sentido literal, me parecen muy coherentes y en armonía con el resto de las evidencias.

Puede sorprender, en segundo lugar, que en el curso de esta obra se diga tan poco sobre la evangelización. Pero aunque la evangelización sea inseparable de la vida de la Iglesia (desde que ésta existe), no generó directamente mucha de la literatura cristiana primitiva. En aquellos tiempos, antes de que los libros pudieran reproducirse en cantidad con toda rapidez, la literatura era menos importante como medio de propaganda que en la actualidad. El *kerygma* o la proclamación inicial fue la palabra viva: cuando llegó a desarrollarse como evangelio escrito, su carácter, más que primariamente evangelizador, parece haber sido explicativo. Si hay excepciones, pueden ser los evangelios de Lucas y de Juan, que probablemente fueron pensados para lectores no cristianos.

Por último, la escasez de alusiones al amplio mundo de la religión y el pensamiento helénicos parecerá a algunos lectores que distorsiona gravemente el cuadro. Pero yo me encuentro entre aquellos que no detectan más que un mínimo de influencias de él en el Nuevo Testamento, al menos en lo que concierne a los temas básicos, y, donde deja su huella, creo que es más por vía de rechazo que de aceptación. No se trata de negar que haya numerosos préstamos de palabras y frases, y aun de ideas del mundo helénico.

Lo que ocurre con ellos es que se encuentran a un nivel más superficial que el de los temas fundamentales. Ordinariamente la sustancia es hebraica, aunque los términos sean helénicos, excepto cuando (como es frecuente) se presenta algo enteramente original a la cristiandad, que no puede atribuirse ni a judíos ni a griegos como tales, sino directamente a Cristo.[5]

Una advertencia adicional puede hacerse en este momento, como sorpresa anticipada. Gran parte del terreno cubierto o implicado en este libro ha sido ya estudiado con profundidad, y existen muchas monografías sobre algunos de sus aspectos. Parece, por tanto, una pérdida de tiempo volver a repetir la historia completa con el mismo detalle. Algunos aspectos, por otro lado, han sido hasta ahora completamente olvidados, y hay ciertas sugerencias e hipótesis (algunas quizá nuevas) que vale la pena presentar. Como resultado, las proporciones son desiguales y se ha dedicado menos espacio a los aspectos bien estudiados y bien documentados que a los menos familiares.

Este capítulo introductorio ofrece un par de ejemplos del tipo de cuestiones que deben ser formuladas. El último capítulo resumirá los resultados, y con ellos algunas de las preguntas que siguen abiertas. Entre esos dos capítulos hay secciones que representan a la Iglesia desde varios ángulos: rindiendo culto,

[5] Pero, en cualquier caso, *The semantics of biblical language*, de J. BARR, 1961, constituye una importante advertencia contra la clasificación falaz de unos conceptos como "griegos" y de otros como "hebreos".

explicándose, defendiéndose, construyéndose, manifestando sus características locales y buscando su autoridad.

Cada punto de vista nos lleva a una comprensión de la génesis de varias de las partes componentes del Nuevo Testamento, o de la colección de ellas en conjunto: ninguna fue un ejercicio académico; constituyen simplemente la respuesta del espíritu de Dios dentro de la Iglesia a los desafíos de su medio ambiente y de su historia.

Podemos tomar ahora, como ilustración de los problemas que nos ocupan, un par de fenómenos típicos: dos nuevos géneros literarios que aparecen en el Nuevo Testamento. En primer lugar, el "evangelio". Imaginémonos, si es posible, que a una persona educada de nuestra propia época, que desconociera por completo el cristianismo o su literatura, le fuera presentado de pronto el evangelio de san Marcos. ¿Qué haría con él? Inmediatamente se daría cuenta de que es bastante diferente a todos los géneros de literatura que conoce. Se ocupa de Jesús de Nazaret, pero no hay una descripción de su apariencia personal, ni prácticamente un intento de fechar la acción; sólo las más escuetas indicaciones del lugar donde transcurre. No comienza con la historia de la familia o del entorno, y la secuencia de acontecimientos que presenta está ordenada sin precisión. Va directamente a lo que llama buena nueva, εὐαγγέλιον, y presenta la venida de Juan como la realización de un pasaje del Antiguo Testamento. Desde este punto de partida,

va describiendo, a través de una serie de párrafos breves, y vagamente unidos, la actividad o (más raramente) las palabras de Jesús, hasta llegar a un informe relativamente muy largo de su prisión, su juicio y su ejecución; y se detiene bruscamente en el momento en que es hallada la tumba vacía —los pocos versículos que siguen han sido redactados con seguridad por una mano posterior y constituyen un resumen de las tradiciones acerca del desenlace.

No es ciertamente una biografía ni real ni ficticia. Pero tampoco es un escrito ético o moralista. No existen paralelos reales anteriores. Es el primer espécimen existente de un nuevo género: es lo que nos hemos acostumbrado a llamar "un evangelio", aunque el término εὐαγγέλιον el propio Marcos no lo utiliza para su libro, sino para el contenido de éste.[6] ¿Cómo llegó a escribirse, y por qué? Parte de la respuesta va haciéndose cada día más clara.

En primer lugar, lo que podemos llamar "forma" o "modelo" evangélico puede hacerse remontar a un momento anterior al de ese libro-evangelio, y

[6] Para el significado del término, ver la obra de E. HENNECKE, ed. por W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, [3]1959, y las críticas de D. NOCK: JTS 11 (1960) 64s., donde éste pone en duda si la palabra εὐαγγέλιον puede con razón ser considerada como un término específicamente sacro, o si su uso por los cristianos se debió a la rivalidad con los (muy diferentes) εὐαγγέλια del culto a los emperadores. Ver también una nota interesante en *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, G. BORNKAMM-G. BARTH-H. J. HELD, 1960, 47, n. 2.

surgió evidentemente del esfuerzo por explicar en pocas palabras lo que los cristianos habían visto y oído y lo que les había llevado a sus convicciones presentes.

Si pertenecían conjuntamente a una comunidad distinta, era porque juntos habían vivido una serie de acontecimientos, acerca de cuyo significado participaban de una convicción común, y de los que se sentían obligados a servir como testigos. Y su forma de testimonio era ésta:

> Hubo un judío llamado Jesús, cuya suprema bondad, cuyos hechos excepcionales de fuerza, como la curación y el rescate de los que estaban en poder del demonio, y cuyas palabras extraordinariamente poderosas, le señalaron, durante su vida, como enviado especial de Dios. Fue muerto cruelmente por gentiles instigados por los propios judíos. Pero Dios lo resucitó. Todo ello entraba en la línea del plan de Dios para su pueblo, tal como aparece trazado en las escrituras judías. Por ello está claro que Jesús era el agente supremo de Dios para el rescate de su pueblo del mal y para el cumplimiento de su propósito en el mundo. Y esto constituye un desafío para ti que escuchas, para que tengas confianza en él, y le des tu voluntad, y seas bautizado en una misma comunión con él.

Esto es al mismo tiempo menos y mucho más que una simple narración: es una declaración de convicción acerca del significado de un manojo de acontecimientos. Y el evangelio de san Marcos lo que hace es completar este breve esquema de declaración (de

cuyas dos últimas cláusulas prescinde) con algunos detalles circunstanciales: es la historia de Dios cumpliendo y llevando a su culminación en Jesús el secular destino de su pueblo. Así, del desarrollo explicativo y de la expansión de una proclamación hablada muy temprana y muy espontánea parece haber surgido un género de literatura hasta entonces desconocido. Sustancialmente, no es biografía ni exhortación moral, no es historia ni ética. Es la presentación directa de un testimonio cristiano: es la elaboración del anuncio de un precursor. Un escrito cristiano primitivo tan bello como la *Epístola a Diogneto,* que puede encontrarse entre "los padres apostólicos", sirve, como contraste, para poner de relieve este tipo de libro extrañamente diferente. La *Epístola a Diogneto* es una pequeña e ingenua afirmación del generoso amor de Dios hacia el hombre y de las cualidades cristianas. No es un evangelio.

Pero, pese a ser tan nueva y sin precedentes, la proclamación cristiana no es nada si no se la inscribe en la vida del judaísmo que la antecede. Aunque constituye una acusación directa contra los judíos, que sentenciaron a muerte a su rey, fue para ellos al mismo tiempo paradójicamente una buena nueva. Porque en ella se declara que el crimen del judaísmo llevaba, sin saberlo, a colocar la piedra angular en el plan salvífico de Dios para Israel. La piedra rechazada por expertos albañiles llegó a ser, dando la vuelta sobre sí misma, a través de aquel proceso de rechazo, la parte más vital del edificio. Y la salvación de Is-

rael estuvo en admitir el crimen y entrar, a través del arrepentimiento y el bautismo, en comunión con este Jesús, proféticamente anunciado rey de Israel, señor de la gloria. Sin embargo, el evangelio de san Marcos se detiene ante este último paso. Representa sólo una elaboración de la proclamación cristiana, la declaración de hechos y convicciones que precede e impulsa a la llamada final al arrepentimiento y el bautismo.

No hay evidencia de que exista ningún evangelio completo anterior al de san Marcos, pero, antes de que éste se pusiera a la obra, seguramente circulaban ya hojas de papiro en las que estaban escritas, en arameo (y posiblemente en hebreo) o en griego, anécdotas o dichos similares a los que más tarde él introdujo en su redacción. Varios indicios apuntan en este sentido. Hay rastros en Marcos del uso de varias fuentes, quizás una que llama a los apóstoles "los doce",[7] acaso otra idéntica a una colección o grupo de colecciones y dichos utilizados también por Mateo y Lucas;[8] hay trazas, aún anteriores, en alguna de las epístolas, de tradiciones (escritas u orales) de las palabras de Jesús y posiblemente de algunos incidentes de su vida;[9] y los argumentos que se incluyen en Rom 9-11 puede ser que se repitan en los evangelios es-

[7] E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums:* 1, 1924, 133s.

[8] Para los fragmentos "Q" en Marcos, ver, por ejemplo, B. H. STREETER, en *Studies in the synoptic problem by members of the university of Oxford,* ed. por W. Sanday, 1911, 165s; B. W. BACON, *The Gospel of Mark,* 1925, 11, n. 7

[9] Ver c. 8, n. 19.

critos posteriormente.[10] En todo caso, no cabe duda de que tradiciones que contenían todo lo que hoy conocemos como material evangélico pueden distinguirse como residuos en la oscuridad anterior a la redacción de nuestros evangelios actuales. Pero un evangelio entero, no: el de Marcos parece ser el primer ejemplo. Después de Marcos, se escribió sin embargo un gran número de ellos, así como colecciones de las palabras de Jesús. Muchos de estos otros escritos se han perdido y no los conocemos apenas más que por su nombre o a través de breves citas en otras obras De otros, y no nos referimos a los restantes evangelios canónicos, tenemos fragmentos e incluso copias casi completas. Recientemente ha sido hallada también una colección copta de parábolas.

Pero los únicos que el consenso general de los cristianos en todo el mundo retuvo finalmente, además de el de Marcos, fueron los de Mateo, Lucas y Juan. Durante algunos años, las tradiciones sobre Jesús parecen haber fluído por canales más o menos paralelos: pero estos cuatro evangelios terminaron imponiéndose sobre el resto, o es posible que fueran los únicos evangelios que llegaron a tomar forma. Como se sabe, sus relaciones mutuas han sido objeto de estrecho estudio y controversia. Es notable que sólo dos de los cuatro lleven nombre de apóstoles, mientras que los otros dos llevan nombres de individuos que no lo fueron. Podría esperarse, en este último caso,

[10] J. MUNCK, *Christus und Israel: eine Auslegung vom Röm 9-11,* 1956, 22.

la autoridad, al menos, de comunidades más que de individuos no apostólicos, pero el hecho es ése. De todas formas, todas estas atribuciones son tradicionales: en ninguno de los evangelios aparece explícito el nombre de su autor (aunque, en Jn 21, 24, una nota indicando el autor forma ahora parte del evangelio).

Entre tanto (y esto nos lleva a un nuevo género, la epístola del Nuevo Testamento), aún antes de que Marcos escribiera, y en el momento en que la buena nueva era proclamada por vía oral exclusivamente, los evangelistas más destacados como Pablo de Tarso encontraron ocasión de escribir cartas de aviso y exhortación a las comunidades que habían fundado. Ninguna carta cristiana ha sido fechada de modo concluyente como anterior a las primeras paulinas, y es posible que fuera Pablo quien introdujo este nuevo género literario específicamente cristiano. Porque se trata de un nuevo género: las cartas literarias, como las de Cicerón, y las cartas incidentales en papiro (por lo menos en la forma que tenían en Egipto) son bien conocidas. Pero el mundo no había visto, con anterioridad, nada parecido a esas largas cartas, consagradas casi en su totalidad, no a detalles personales, sino a temas de doctrina y conducta cristiana, y que empiezan y terminan con formas de salutación y despedida, que son nuevas y específicamente cristianas. Ni siquiera las pocas cartas que aparecen en el Antiguo Testamento pueden compararse con éstas.

Las epístolas paulinas, pioneras o no de su género, fueron seguidas por otras, e incluso por homilías

a las que se dio artificialmente forma epistolar. Algunas de las epístolas de Pablo, y otras de otros escritores, fueron atesoradas por las comunidades receptoras, y con el tiempo llegaron a ser coleccionadas —el cómo es una oscura y fascinante cuestión (v. *infra*, c. 10)— y colocadas al lado de los evangelios, reconociéndoselas como literatura cristiana. "El evangelio" y "el apóstol" se unieron, como "la ley" y "los profetas" de las escrituras hebreas. Las cartas del Nuevo Testamento reflejan una variedad enormemente interesante de situaciones, entre la cual uno se pregunta, una vez más, ¿por qué?; ¿por qué aparece este problema y qué representa en sí mismo, y por qué san Pablo y las comunidades que él representaba dieron esta respuesta y no otra?; ¿por qué la Iglesia primitiva rompió con el conservadurismo de las exigencias rituales de los judíos?; ¿qué determinó las decisiones que se adoptaron respecto a las relaciones entre cristianos y paganos?

Junto a los evangelios y las epístolas, están los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis; y, detrás del Nuevo Testamento, hay, sin duda, documentos más antiguos y fragmentarios, piezas componentes absorbidas y transformadas de tal manera que en su mayor parte no pueden ser reconstruidas con seguridad. Nuestra historia la constituyen las circunstancias en que se produjo esa mezcla de escritos de nuevo tipo y fue después seleccionada y establecida como autoridad al lado, y a veces por encima, de los escritos del Antiguo Testamento. Una de sus enseñanzas es que

la única esperanza de reconstruir y comprender la génesis de las escrituras cristianas está en preguntarse continuamente ¿por qué?, ¿por qué esto y no aquello?, ¿por qué tal omisión y tal otra?, ¿por qué esta decisión y no aquella? Este libro se propone, ante todo, preguntarse ¿por qué?, y sólo por este camino llegará, si es que llega, a dar alguna respuesta a la pregunta "¿cómo?".

Otra de las enseñanzas es el notable grado de unidad que se alcanzó a través de tantas diferencias y variedades. Si uno se pregunta por qué sucede esto, la única respuesta es que el factor común de integración fue la devoción a la persona de Jesucristo, el Jesús histórico reconocido como mesías y señor. En el capítulo sobre la variedad y uniformidad en la Iglesia primitiva (c. 9), se intenta hacer justicia al enorme grado de diversidad en énfasis, así como entre diferentes individuos y diferentes tradiciones. Pero es innegable que este arco iris lo produce una sola luz. Común a todos los escritos del Nuevo Testamento, sin exceptuar incluso la epístola de Santiago, es la devoción a Jesucristo. Tanto si se le presenta como el mesías de David, o como el Verbo de Dios preexistente, es a Jesús a quien cada escritor reconoce fidelidad. Todos, excepto Mateo, Marcos, Tito y las epístolas de Juan, llaman a Jesús "señor", y los escritos exceptuados usan términos comparables, si no más significativos: "Hijo de Dios" o "salvador".

Si hay algo que sea tan claro como que los documentos del Nuevo Testamento poseen en común

esta fidelidad cristiana distintiva, esta común confesión del Dios hecho carne, puede que sea que, con pocas excepciones, son escritos judíos o, sin excepción, son escritos monoteístas. Esto sólo hace más notable que, manteniendo estrictamente su monoteísmo, y sin ninguna concesión en este aspecto al pensamiento pagano, adopten todos esta actitud de reverencia hacia Jesús.

Cuando en el capítulo 10 se discuta el proceso de selección, cuyo resultado final fue separar los libros del Nuevo Testamento de otros escritos cristianos, se verá cómo fue un factor importante este "cristocentrismo", esta prueba de devoción a Jesús como Cristo y Señor. Cualquier cristología que hubiera pretendido resolver esta tensión, pues hay tensión en cada confesión de la encarnación, habría sido rechazada, por muy reverente que fuera su forma, y aunque el nombre de un apóstol estuviera ligado a ella.

En resumen, fue la proclamación apostólica de Jesús el factor de unificación y, definido con más profundidad, es en el camino hacia el espíritu de Dios, a través de Jesucristo Nuestro Señor, donde se ha de encontrar la unidad en la diversidad del Nuevo Testamento.

2

LA IGLESIA EN EL CULTO[1]

Nadie que lea el Nuevo Testamento con un poco de visión imaginativa dejará de reconocer que partes considerables de su material resplandecen con el fervor del culto. Pero, en años relativamente recientes, el resplandor ha sido convertido (aparentemente al

[1] Sobre este asunto en general, ver P. G. S. HOPWOOD, *The religious experience of the primitive Church prior to the influence of Paul,* 1936; J. JEREMIAS, *The eucharistic words of Jesus,* 1955; B. I. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos, in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier,* 1951; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique,* 1951; B. I. REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg 1-7,* 1957; E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament,* 1959; C. F. D. MOULE, *Worship in the New Testament,* 1961.

menos) en llama, por el interés especial por el culto que ha penetrado todos los campos de la práctica y la investigación cristiana. En Inglaterra, el resurgir litúrgico y los experimentos prácticos asociados al movimiento "Parroquia y pueblo"[2] han traído aparejado un nuevo interés por el marco de gran parte de la literatura bíblica, en especial de los salmos, siguiendo la línea iniciada en Escandinavia por estudiosos como Sigmund Mowinckel, y por otros autores en distintas partes del continente.[3] El resultado es la tendencia actual a suponer, siempre que haya la menor posibilidad, un contexto litúrgico, antes que recurrir a otras hipótesis.

Esto ha llevado a una mayor comprensión y ha creado una viva conciencia de vida comunitaria, movimiento y poesía sobre pasajes que habían sido tratados en forma demasiado estática, individualista y prosaica. Las palabras han empezado a cantar por sí mismas; y la imaginación, a ver el ritmo de las procesiones y el juego de los incensarios. Quizás esta moda se ha excedido un poco, y nuestros profesores corren el riesgo de gritar culto, culto, donde no lo hay. Las claves litúrgicas son una guía muy útil, pero pueden convertirse en una trampa, y un distinguido

[2] Ver la revista "Parish and People", como un reflejo de este movimiento

[3] Como ejemplo de la obra de S. MOWINCKEL, ver su *Psalmenstudien,* 2. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie,* 1922; otra figura famosa en este campo es H. GUNKEL, *Die Psalmen: Reden und Aufsätze,* 1913.

investigador holandés[4] se ha quejado, con razón, de que un cierto "panliturgismo" invade la ciencia del Nuevo Testamento.

Pero se trata sólo de una advertencia contra el abuso del nuevo enfoque; sigue siendo verdaderamente cierto que muchas partes del Nuevo Testamento se forjaron en la llama de la devoción y que la impronta del culto aparece en todo su vocabulario, y es el culto de los cristianos el que ahora vamos a abordar como una parte importante de nuestro estudio del nacimiento y del desarrollo del Nuevo Testamento. O más exactamente, empezaremos por el culto de la Iglesia judía.

El culto cristiano,[5] como la literatura cristiana, continúa el culto judío, y a pesar de ello contrasta marcadamente con él. Como las escrituras cristianas, creció a partir de palabras prestadas, de tradiciones recordadas y de expresiones inspiradas. Y el Jesús que se rememoró en el culto resultó ser, como en las escrituras, el mismo Jesús del que se tenía experiencia viva, y que estaba presente dondequiera que dos o tres se reunieran en su nombre. El culto cristiano fue continuación del judío y, sin embargo, distinto a él desde el primer momento.

[4] W. C. VAN UNNIK, "*Dominus vobiscum*", en *New Testament essays in mem. T. W. Manson*, ed. por A. J. B. Higgins, 1959, 272.

[5] Las páginas que siguen están tomadas, con permiso de la Lutterworth Press, de mi libro *Worship in the New Testament*, 1961.

Es de todos conocido que el templo de Jerusalén se mantuvo como centro del culto judío hasta su destrucción en el año 70 d. C., si es que realmente en dicha fecha fue destruido por completo.[6] La sinagoga judía (una institución de origen oscuro, que quizá date de la época del exilio) no era, en esencia, otra cosa que el "reunirse juntos" (que es lo que en griego significa *synagoge*) de un grupo local para escuchar la lectura en alta voz de las escrituras, para alabar a Dios y rezarle en común, y para recibir instrucción. En teoría, al menos, la sinagoga no fue una alternativa al culto del templo. La religión, como conciencia nacional y en su forma oficial, todavía encontraba expresión en los cultos sacrificiales del templo único, el solo centro del judaísmo mundial.[7]

De hecho, aun cuando un fiel no estuviera ofreciendo por sí mismo un sacrificio, muchas veces parece que hace sus oraciones en el templo, o al menos a la misma hora en que en él se realizaba la oblación. En Lucas 1, 10, la congregación entera reza en el patio mientras Zacarías quema incienso en el lugar sagrado (cf. Ap 8, 3s.); en Hechos 3, 1, Pedro y Juan van al templo a la hora de la oración, que es también la hora del sacrificio de la tarde (v. Ex 29, 39, etc.), y en Hechos 10, 30, un gentil temeroso de Dios reza en el templo en esa misma hora vespertina. También en el Antiguo Testamento, en 1 Re 18, 36, la oración

[6] Ver c. 7, n. 19 y 25.

[7] Sobre algunos paralelos entre templo y sinagoga, y sobre la naturaleza derivada del status de la sinagoga, ver συναγωγή: TWNT.

de Elías y el ofrecimiento del Monte Carmelo son simultáneos con la ofrenda de la oblación (cf. Esdras, 9, 15), y en Dan 6, 10, Daniel reza vuelto hacia Jerusalén tres veces al día (cf. Sal 4, 17). (Incidentalmente cabe preguntarse si es significativo para la procedencia de las tradiciones en que se inspiran Mateo y Lucas, respectivamente, el que en Mt 6, 2 la oración ostentosa se haga en la sinagoga, mientras que en Lc 18, 10 sea en el templo. En Mt 5, 23s., sin embargo, no hay duda de que se piensa en el templo).

"En teoría", pues, la sinagoga ocupaba un lugar secundario respecto al templo. Pero hay que admitir como pregunta legítima: ¿en la teoría de quiénes? Porque probablemente es un error suponer que hubo una "ortodoxia" judía en la época del Nuevo Testamento. Por otra parte, tenemos que imaginar la coexistencia de varios tipos de pensamiento y práctica.[8] No hay duda de que la aristocracia sacerdotal, especialmente la saducea, mantuvo que el culto del templo era no sólo esencial, sino el único esencial; pero también tenemos alguna idea, a través de los informes de Filón y Josefo sobre los esenios, y, desde hace poco, de los escritos de Qumran, de cuán diferentemente un grupo sectario, pero todavía sacerdotal, podía conducirse al mismo tiempo.[9] Es evidente que la secta de

[8] Cf. E. R. GOODENOUGH, *Jewish symbols in the greco-roman period*, 1953, y A. D. NOCK: Gnomon 27 (1955) 558s.

[9] FILON, *Prob.*, 75; JOSEFO, *Ant.*, 18, 1, 5. En este punto, el más importante de los documentos de Qumran

Qumran mantuvo un sacerdocio y una organización ritual, pero era independiente de la jerarquía del templo, y agudamente crítica respecto a ella. Aunque no se oponían por principio al sacrificio de animales en sí mismo, parecen haber considerado a la jerarquía de Jerusalén algo tan corrompido que por aquella época debían haberse disociado del sistema, y, al mismo tiempo, haciendo de la necesidad virtud, se autoconsolarían con la reflexión de que la alabanza y la oración, "el ofrecimiento de los labios", eran tan valiosos como el sacrificio tradicional.[10]

Junto a grupos que mantuvieron tal actitud, es muy posible que hubiera movimientos radicales dentro del judaísmo, básicamente opuestos al culto del templo, que se sintieran satisfechos con sólo un culto del tipo del de la sinagoga, una especie de "cuáqueros" judíos (Is 66, 1-4 puede representar algo de esto en el Antiguo Testamento). El Dr. Marcel Simon ha publicado acerca del tema interesantes reflexiones en conexión con el mártir cristiano Esteban y los llamados "helenistas" de los Hechos;[11] y quizá sea

es el llamado *Manual of discipline,* designado con las anotaciones usuales I QS, que puede ser leído en la trad. anotada por W. H. BROWNLEE: BulAmerSchOrResSupSt n. 10-12 (1951).

[10] Ver J. M. BAUMGARTEN, *Sacrifice and worship among the jewish sectarians of the Dead sea (Qumran) scrolls:* HTR 46 (1953) 154-157; J. CARMIGNAC, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la "Règle de la communauté" de Qumran:* RB 63 (1956) 524-532; M. BLACK, *The scrolls and christian origins,* 1961, 39s.

[11] M. SIMON, *St. Stephen and the hellenists,* 1958,

relevante señalar que no se menciona el cordero en las descripciones de la última cena (si se prescinde de su preparación, Mc 14, 12 y pars.). Puede que se deba exclusivamente a que los relatos de la última cena estén influidos por la práctica eucarística posterior, o a que la comida no fuese pascual, o incluso, como ha sugerido Ethelbert Stauffer,[12] a que Jesús hubiese sido proscrito ya como falso maestro por el judaísmo oficial; y no se permitía comer cordero a los herejes. Pero, ¿no cabe otra alternativa: que Jesús fuera uno de los judíos que no sacrificaba?, ¿o incluso que, presciente en su anticipación de la caída de Jerusalén y de la pérdida de lo judío en el evangelio, vinculara deliberadamente sus enseñanzas, no al cordero (hubiera o no cordero en la mesa), sino a aquellos elementos de la comida y la bebida que iban a ser siempre utilizados?

Esto no es más que una digresión acerca de la

y los estudios más amplios citados allí. No estoy de acuerdo en ninguna forma con todas sus conclusiones.

[12] Por ejemplo, en *Jesus. Gestalt und Geschichte,* 1957, 86; B. GÄRTNER, *John 6 and the jewish passower:* ConNeot 17 (1959) 46s., sugiere que es tanto más fácil el que Jesús tuviera una comida sin cordero pascual el día antes de pascua, dado que los judíos de la diáspora estaban familiarizados con tales celebraciones, cuando no podían ir a Jerusalén. La evidencia sobre esto es más bien escasa, pero Gärtner cita a JOSEFO, *Ant.,* 14, 214, que habla de los judíos de Delos, y testimonios mishnaicos de este uso en Palestina, fuera de Jerusalén. También, M. BLACK, *The arrest and trial of Jesus,* en *New Testament essays in mem. T. W. Manson,* ed. por A. J. B. Higgins, 1959, 32, se refiere a "las celebraciones pascuales en la sinagoga, especialmente en la diáspora, sin un cordero pascual".

diversidad de actitudes dentro del judaísmo. Lo que realmente importa a nuestro propósito presente es que la Iglesia cristiana nació dentro de un contexto de templo y sinagoga. De hecho, siempre ha sido tentador referir a él las dos componentes del culto cristiano —los sacramentos que corresponderían al templo, y la "palabra" que correspondería a la sinagoga no sacramental, en la que no se ofrecían sacrificios y en la que, en cambio, era una componente importante la lectura y la instrucción. En esta línea, hace ya tiempo que lo que está representado en la Iglesia anglicana por maitines y vísperas, y por la "ante-comunión", se hizo proceder del servicio de la sinagoga, mientras que se consideraba a "la liturgia", la sagrada comunión o la propia eucaristía, como una especie de contrapartida de los aspectos sacrificiales y cultuales del judaísmo. Pero ni el judaísmo ni el cristianismo son en la práctica tan simples, que sea legítimo esquematizarlos de esta forma, y lo mejor es que nos limitemos a exponer el marco judaico y ver qué imagen del culto cristiano surge de los testimonios que poseemos, sin tratar de hacer generalizaciones temerarias o formulaciones de principios.

No puede ponerse en duda el que Jesús rindiera culto en el templo; los cuatro evangelios aluden a ello. Según Lucas, se le encuentra en el templo, siendo niño, cuando sus padres, de acuerdo con la ley, le presentan como su primogénito varón. Y otra vez, de muchacho, yendo a Jerusalén para su primera pascua. Los cuatro evangelios dan testimonio unánime de

que iba a Jerusalén a celebrar la pascua, cuando fue arrestado y ejecutado. El cuarto evangelio también menciona expresamente su presencia en el templo para la "fiesta de los tabernáculos" (Jn 7, 2s), y en las fiestas invernales del *Hannukkah* o dedicación (Jn 10, 22).

Lo que no está recogido explícitamente es que el propio Jesús ofreciese alguna vez el sacrificio de un animal. A lo más que llegan los evangelios es a sentencias que pueden sugerir una aprobación del sistema sacrificial (Mc 1, 44 y pars., y Mt 5, 23s.). Pero es difícil obligar a esas palabras a que impliquen una aprobación positiva del sacrificio. El sentido de Mt 5, 23s: "Ve primero a reconciliarte con tu hermano, y luego vuelve a presentar tu ofrenda", es totalmente idéntico al de la cita de Oseas que hace Cristo: "Misericordia quiero y no sacrificio" (Mt 9, 13; 12, 7); y aunque esto sólo signifique que la clemencia es más importante que la oblación, uno no puede evitar el preguntarse si, como se ha sugerido ya, Jesús adoraba sin sacrificar.

Sin embargo, el interés de Jesús por el culto del templo, uniérase o no al sacrificio, se hace bastante evidente con la sola consideración del episodio de la expulsión de los mercaderes de su patio exterior. Tanto si fue un ataque contra los malintencionados vendedores, o un gesto hacia los gentiles, representa un celo temerario por la reforma del templo. Es difícil verlo como un ataque al sistema del templo en sí mismo.

Con igual claridad, no obstante, vio Jesús que el templo estaba condenado. La acusación de que él había dicho "Yo destruiré este templo...", no estaba, según Mc 14, 57-59, justificada. Pero, que él, en efecto, dijo algo que pudo ser interpretado de ese modo resulta claro en los improperios que se le dirigen en Mc 15, 29 (paralelo a Mt 28, 40). Y en la introducción del discurso apocalíptico (Mc 13, 2 y pars.) predice la destrucción del templo, mientras Jn 2, 19 recoge estas palabras: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré"; y Mt 12, 6: "Lo que hay aquí es más grande que el templo". Estas tradiciones bastan para explicar la actitud de Esteban (Hechos 6, 14), a quien se acusa de decir que Jesús iba a destruir "este lugar".

Si no hay duda, pese a estas reservas, de que Jesús rendía culto en el templo, es igualmente claro que iba con regularidad a la sinagoga el sabbath (cf. Hechos 17, 2, de Pablo). En Lc 4, 16 se declara explícitamente que tenía costumbre de hacerlo, e incluso si desestimásemos este testimonio hay, a lo largo de los evangelios, un número suficiente de referencias a Jesús enseñando y curando en sinagogas, para que no abriguemos dudas al respecto.

Se ha sostenido en ocasiones que, en la sinagoga, Jesús tendría necesariamente que recitar el salterio completo en el curso del culto público. No hay evidencia clara de que así fuera. Aunque el salterio fue en un tiempo dividido en secciones correspondientes

a los ciclos de lecturas de otras partes de las escrituras,[13] nada prueba que esta división se mantuviese en la época de Cristo, ni que, si era así, todos los salmos de las secciones[14] se usaran públicamente. Las palabras que le atribuyen los evangelios sugieren que Jesús estaba muy familiarizado con las escrituras, incluido el salterio. Pero el mismo testimonio parece que sugiere también una libertad muy considerable en la elección.

En suma, puede decirse que, aunque Jesús usó al menos algunas de las instituciones cultuales judías, y manifiestamente lo hizo con gran ardor y devoción, no se negó a cerrar los ojos al desastre que había de caer sobre un templo que se había convertido en mercenario y exclusivo, y vio en su ministerio y en su persona el punto focal del "nuevo templo". Nada le complacía tanto como la absoluta sinceridad y espiritualidad a las que se tendía a través del templo, pero éste tenía ya demasiados fallos para servir de mediador: "es llegada ya la hora en que ni en este monte (en Samaría), ni en Jerusalén, adoraréis al Padre..., cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4, 21-23).

[13] Ver *T. B. Megillah*, y, por ejemplo, *The jewish encyclopaedia*, 6, 136.

[14] Esto debe mencionarse, dado que a veces se defiende en ciertas tendencias del culto cristiano el uso indiscriminado del salterio completo, sin excluir los cantos orgullosamente nacionalistas y sanguinarios, basándose en que el mismo Jesús lo usó en su totalidad. Puede uno preguntarse: ¿lo hizo él así?; y, si lo hizo, ¿deberá considerarse esto necesariamente como una práctica eclesial posterior a la resurrección? ¿Y qué decir entonces del uso de los sacrificios de animales, si llegara a probarse su realidad como existente?

Si vamos a los Hechos, encontramos en seguida, parece que como cosa corriente, al menos al principio, a los apóstoles yendo a rezar al templo en Jerusalén (Hechos 3, 1; cf. Lc 18, 10; 24, 53; Hechos 2, 46); y hay referencias a Pablo, no sólo rindiendo culto en el templo (Hechos 22, 17), sino dispuesto a pagar los costes de un sacrificio a un grupo de hombres, puede presumirse que hombres pobres, como un acto de piedad judía (Hechos 21, 23-26). Del mismo modo, el contacto con la sinagoga, hasta que se les expulsó de ella, fue mantenido escrupulosamente por algunos, como Esteban (Hechos 6, 9) y Pablo (Hechos *passim*), tanto en Jerusalén como fuera de Judea, en la diáspora. Expulsión de la sinagoga, que inevitablemente se produjo, antes o después (como implica Jn 16, 2; cf. 9, 22, y testifica Hechos 18, 6s.);[15] y es fácil que la aceptación final de que el cristianismo era incompatible con el judaísmo no cristiano haya tenido una gran influencia en la conformación de los modos cristianos de culto.

Pero esto no ocurrió inmediatamente y, en el intervalo, los judíos cristianos no sólo frecuentaron los lugares de culto, sino que observaron sin duda el calendario religioso judío. Ha de suponerse que al menos muchos de los primeros cristianos continuaron observando el sabbath (sábado), aunque el siguiente día de la semana (domingo) llegó más tarde a ocupar el lugar preeminente, por ser el día de la resurrección (Ignacio, *Magn.*, 9, 1; *Bernabé,* 15, 9, etc.; cf. Ap 1,

[15] Ver también c. 6, n. 5.

10 y la visión que sigue). El sabbath (sábado) sigue siendo, en las sociedades judías, el único día libre para el culto (en las sociedades gentiles no había un día libre a la semana, sólo las fiestas paganas a intervalos irregulares); y es bastante probable que, como sugiere H. Riesenfeld,[16] los cristianos hayan empezado simplemente por prolongar el sábado durante la noche del sábado al domingo, celebrando la culminación en Cristo del sabbath judío. La racionalización de un *octavo* día, el día que sigue al séptimo, para marcar el comienzo de la nueva creación, parece una idea tomada del apocaliptismo judío (v. *Bernabé,* 15, 8s.)[17]. Rom 14, 5s. atestigua la existencia en las comunidades cristianas de puntos de vista diversos respecto a la observancia de los días sagrados. Dentro de las grandes fiestas, es probable que los cristianos hayan seguido observando la pascua judía bastante tiempo después de que fundamentasen la existencia de la suya propia, máxime cuando se prestaba con facilidad a las connotaciones cristianas y estaba unida a las tradiciones sobre la muerte de Cristo (cf. Hechos 20, 6; 1 Cor 5. 7).

Es posible que persistiesen también otras fiestas judías.[18] En Hechos 20, 6 está implicado que Pablo

[16] *Sabbat et jour du Seigneur,* en *New Testament essays* (como en n. 12); cf. C. W. DUGMORE, *The influence of the synagogue upon the divine office,* 1948, 28, 30.

[17] Ver asimismo las posibles implicaciones de la genealogía de Mateo (Mt 1, 17) — ¿una nueva creación en Cristo?—; cf. A. FARRER, en *Studies in the Gospels,* ed. por D. E. Nineham, in memor. R. H. Lightfoot, 1955, 87.

[18] Cf. D. DAUBE, *The earliest structure of the Gospels:* JNTS 5, 3 (1959) 174 fin.; E. LOHSE: TWNT 6, 49,

celebró la pascua (hasta donde era posible fuera de Jerusalén) antes de dejar Filipos; también en Hechos 20, 16 lo encontramos apresurándose a llegar a Jerusalén para pentecostés. ¿Era para celebrar con discípulos cristianos el nacimiento de la Iglesia cristiana? Aunque así fuera, tendría que haberse pensado también en celebrar la fiesta pública con los judíos no cristianos; ¿cómo evitarlo, estando en Jerusalén? Debieron darse muchas superposiciones de fiestas judías y connotaciones cristianas, que se irían afirmando gradualmente e imprimiendo a aquéllas su carácter peculiar. Pascua y pentecostés, en su forma cristiana de pascua de resurrección y domingo de pentecostés, iban a convertirse en la base del "año cristiano".[19] Sólo cuando la observancia de un cierto calendario llegó a implicar puntos de vista incompatibles con la libertad del evangelio cristiano y con la valoración cristiana de Cristo, encontramos a Pablo oponiéndose a ella, como en Gál 4, 10s; Col 2, 16.

Ocurrió lo mismo con la circuncisión. Su práctica, al lado del bautismo cristiano, por un grupo judaizante dentro de la Iglesia, se convirtió en tema de controversia cuando afectó a los límites de lo esencial del evangelio, desafiando la unidad y totalidad de Cristo (Hechos 15, etc...). Pablo está dispuesto a circuncidar a Timoteo para hacerle aceptable a los judíos

n. 35 sobre la pascua (cristiana?) de 1 Cor 5, 6-8; y sobre la posibilidad de que el pentecostés cristiano fuese en Jerusalén; ver también H. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten:* ZKG 4 (1954-55) 209s.

[19] A. A. McARTHUR, *The evolution of the christian year,* 1953.

(Hechos 16, 3), pero en ningún momento cederá ante los que quieren hacer de la circuncisión condición necesaria para la adscripción al "Israel de Dios", además y por encima de la incorporación a Cristo (Gál 2, 5; 6, 11-16).

De este modo, todas las formas distintivas del culto cristiano se entienden junto al culto judío, e incluso dentro de él. Tomemos un ejemplo. El grito "¡Alabado es (¿o sea?) el Señor!", está en el centro de la adoración judía. Como recientes investigaciones han puesto de relieve, hay algo más profundo en él que la simple acción de gracias. Mostrarse agradecido a Dios por mercedes específicas, es sólo una expresión particular (y hasta cierto punto dirigida al hombre) de una adoración más profunda e incluso más extrovertida a Dios por su propio amor, expresada en hebreo por "baruch Adonai", "¡alabado (es o sea) el Señor!"; y el Antiguo Testamento está lleno de espléndidos ejemplos de liturgias de adoración, basadas en esta frase, que, por supuesto, no se limitan a esta adoración imprecisa, ni menos aún a esta única palabra, sino que emocionan con esa actitud de adoración de Dios, tanto por su propio amor, por su ser, por su creación y por sus acciones poderosas, como, en particular, por la obra de redención de su pueblo. J. P. Audet aduce, como un buen ejemplo de esta actitud, la gran liturgia de 1 Par 16, 8-36 que recoge partes del salterio[20] (aunque en ella la frase "Alabado..." se reserve para el final):

[20] J. P. AUDET, *La Didachè*, 1958, 377s.

¡Dad gracias al Señor,
invocad su nombre,
pregonad a los pueblos sus hazañas!
¡Cantadle, cantad salmos en su honor,
cantad todos sus portentos!
¡Gloriaos en su santo nombre,
alégrese el corazón de los que buscan al Señor!
¡Buscad al Señor y fortalecéos,
buscad siempre su rostro!
Recordad cuántas maravillas ha obrado,
sus prodigios, los juicios de su boca.
¡Descendientes de Abrahán, su siervo;
hijos de Jacob, su elegido!
¡Alabado sea el Señor, Dios de Israel, por eternidad de eternidades!
Y diga todo el pueblo ¡Amén!, y bendecid al Señor.

Esta actitud de "bendición" está también en la base del culto judío, y la invocación rabínica "alabado sea (o es) él", se abre paso, aquí y allá, en las frases de Pablo, el fariseo convertido: Rom 1, 25; 9, 5; 2 Cor 11, 31. Por supuesto, lo específicamente nuevo en las expresiones cristianas de culto es la referencia a Jesús.

Hay algunas alabanzas y oraciones judías que aluden a David, el siervo de Yavé. Por ejemplo, la oración de una *haggada* (exposición) pascual contiene la frase "David, el hijo de Jessé, tu siervo, ungido por ti".[21] Una cristianización de esto aparece muy bien ilustrada en el *Didajé,* 9, donde, inmediatamente des-

[21] Ver, por ejemplo, W. ZIMMERLI — J. JEREMIAS, *The servant of God,* 1957, n. 184.

pués de la acción de gracias por "el vino sagrado de *tu siervo David*", viene "que nos has dado a conocer a través de *Jesús, tu siervo*". Aquí la sustitución de "tu siervo (παῖς) David" por "tu siervo (παῖς) Jesús", empieza a tomar cuerpo. La acción de gracias no cristiana por el rey David, el siervo del Señor, y por todas las bendiciones prometidas por su descendencia mesiánica, se convierte, en labios cristianos, en acción de gracias por el cumplimiento de aquella promesa mesiánica en el más excelso hijo de David. Cualquiera que sea la posición cronológica del *Didajé*, representa lógicamente un estadio primitivo en la consciencia cristiana. En el Nuevo Testamento, παῖς se aplica a Jesús sólo en dos capítulos, Hechos 3 y 4, y parece probable que en Hechos 4, 25 tenga el mismo sentido que cuando se refiere a David, y signifique no tanto el sufriente como el soberano siervo de Dios. Hechos 4, 24ss. es, sin duda, litúrgico. Verdaderamente es todo menos formal. Prescindiendo de que el griego sea caótico, y quizá corrompido, la ocasión se presenta como de exultante espontaneidad: una explosión de alabanza en el grupo de cristianos de Jerusalén, después de que el conflicto con la jerarquía reafirmase la confianza inflexible y la determinación de los apóstoles. Lo interesante es que tanto en el caso, bastante verosímil, de que el autor haya recogido una temprana tradición oral, como si se limitó a describir el tipo de oración que pudo ser pronunciada, la estructura de las frases es típicamente judía:

Invocación a Dios como creador y como inspirador de profecías:

> Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra y el mar y cuanto en ellos hay,
> que por el Espíritu Santo, a través de tu siervo David, dijiste:

Cita del salmo 2 sobre la defensa por Dios del mesías:

> ¿Por qué braman las gentes y los pueblos
> meditan cosas vanas?
> Los reyes de la tierra han conspirado,
> y los príncipes se han confederado
> contra el Señor y contra su ungido.

Alusión a Jesús, siervo de Dios, rey ungido y vindicado contra sus enemigos:

> Porque en verdad juntáronse en esta ciudad contra tu siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese.

Oración para que continúe la ayuda y la defensa, en el nombre de Jesús, siervo de Dios:

> Ahora, Señor, mira sus amenazas y da a tus siervos hablar con toda libertad tu palabra,
> extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús.

En este caso, alabanzas y oraciones se ajustan a un modelo familiar, con la única diferencia de que el centro de la defensa de Dios se identifica con Jesús, que aparece como rey y como el instrumento del triunfo permanente de Dios.

Nos encontramos aquí, como dijimos a propósito del *Didajé,* ante el punto de inflexión de la liturgia judía hacia una perspectiva específicamente cristiana. Cuando en el capítulo anterior (3, 13), παῖς se aplica a Jesús, tiene un sentido más explicativo que cultual, y parece muy probable que la referencia sea el siervo sufriente de Is 53. Es en este contexto litúrgico del capítulo 4 donde la nota de soberanía se hace dominante.[22]

Otros ejemplos, en el Nuevo Testamento, de lo que parecen ser improvisaciones espontáneas de alabanza y adoración, son los cánticos de Lucas: el Benedictus, el Magnificat y el Nunc dimittis; pero todos ellos son, en sentido estricto, precristianos.[23] En el

[22] Para una discusión sobre la distinción, en el vocabulario teológico, entre culto y explicación, ver C. D. F. MOULE, *The influence of circumstances on the use of christological terms:* JTS 10 (1959) 247s.

[23] Entre lo mucho que se ha escrito sobre los cánticos de Lucas como composiciones genuinamente semíticas, ver R. A. AYTOUN, *The ten Lucan hymns of the nativity in their original language:* JTS 18 (1916-17) 274s.; P. WINTER, *Magnificat and Benedictus — maccabaean psalms?:* BJRL 37 (1954) 184s.; y *The proto-source of Luke 1:* NT 1, 3 (1956) 184s. Estos estudios, tomando posiciones diferentes en la controversia entre lo arameo y lo hebreo, deberán leerse a la luz de los que citamos en c. 10, n. 15.

Benedictus, de hecho, es difícil resistirse a la impresión de que Juan el bautista es saludado como *el* precursor, *por excelencia,* no de Jesús, sino del Señor Dios, como el Elías que precede al advenimiento del último día o, aunque no sea este el término empleado, como el propio mesías.[24] Sea como sea, volvemos a encontrarnos con la alusión a David, el siervo (παῖς) de Dios (Lc 1, 69), a los dones de Dios, a la obra de Dios en la historia presente (el nacimiento del niño), y a la aspiración y esperanza de un tiempo mejor en el futuro. Los cristianos fueron capaces de asimilar este himno, interpretando κύριος como Señor Jesús en lugar de Dios, y, dado que Juan precedió a Jesús, si Juan es Elías, la venida de Jesús ocupa el lugar del día final. De este modo, improvisaciones litúrgicas precristianas fueron absorbidas y recibieron un sentido cristiano, e igual sucedió con muchos de los salmos. Aun cuando el Magnificat no es un salmo estrictamente mesiánico, sino que es, principalmente, una alabanza a Dios por su poder de trastocar la fortuna de los que están arriba y los que están abajo, pudo ser usado sin alteración por los cristianos. Como los otros fragmentos examinados hasta ahora, el Magnificat contiene alusiones al παῖς de Dios, pero en este caso es su siervo Israel (Lc 1, 54).

Las composiciones más próximas a los salmos entre las invocaciones de alabanza del Nuevo Testamento son los cánticos del Apocalipsis. Es un hecho familiar

[24] Cf. J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus: an essay in detection:* JNTS 4, 4 (1958) 263s.

que los estudiosos del salterio reconocen ciertos salmos de entronización, tales como los 47, 93, 96, 97, 98, y 99, que pueden haber sido usados en una fiesta anual de entronización de Yavé como rey divino. No es necesario aquí discutir los pros y los contras de esta teoría,[25] pero ciertamente el Apocalipsis presenta algunos espléndidos salmos cristianos de entronización:

> Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo, y reinará por los siglos de los siglos (Ap 11, 15). ¡Aleluya!, porque ha establecido su reino, el Señor, Dios todopoderoso, alegrémonos y regocijémonos; démosle gloria, porque han llegado las bodas del cordero, y su esposa está dispuesta, y le fue otorgado vestirse de lino brillante, puro, pues el lino son las obras justas de los santos (Ap 19, 6-8).

Así, tanto si éste y los otros salmos de esta obra extraordinaria fueron compuestos por el profeta expresamente para esa ocasión, como si los recibió en éxtasis, es indudable que representan la clase de poesía que realmente usaban los cristianos en el culto comunitario. Una vez más, es en la liturgia donde podemos encontrar el origen de tales partes del Nuevo Testamento, y en una liturgia profundamente influída por las formas judías.

Mucho más alejados, tanto en su lenguaje como en

[25] Ver, por ejemplo, A. WEISER, *Die Psalmen* (*Das Alte Testament Deutsch*, 1950), 17, 35s.; A. R. JOHNSON, *The role of the King in the Jerusalem cultus*, en *The labyrinth*, ed, por S. H. Hooke, 1935; H. J. KRAUS, *Psalmen* (*Bibl. Kommentar, Altes Testament*, 1960), 1, 42, 55.

su forma, de todos los antecedentes judíos conocidos, están los pequeños fragmentos de un himnodio específicamente cristiano (pues es normal pensar que su colección constituyera uno) en Ef 5, 14 y 1 Tim 3, 16. Por esta razón, parece que nos hacen dar un paso más hacia el culto propiamente cristiano: no son, a lo que parece, meras adaptaciones de las fórmulas judías, sino creaciones nuevas del genio del culto cristiano. 1 Tim 3, 16 nos proporciona, a este respecto, un paralelo y un contraste con los salmos de entronización del Apocalipsis, más judaizantes:

> Que se ha manifestado en el cuerpo,
> ha sido justificado por el espíritu,
> ha sido mostrado a los ángeles,
> predicado a las naciones,
> creído en el mundo,
> ensalzado en la gloria.

Es también un "himno de entronización", y su estructura, al menos según la interpretación de Jeremías,[26] sigue emparentada con el oriente antiguo. La ceremonia de antigua entronización oriental (por ejemplo en Egipto) comprendía la elevación, la presentación y, por último, la instalación propiamente dicha en el trono. A estos tres momentos, de acuerdo con Jeremías, pueden remitirse los tres dísticos de nuestro himno: (I) la justificación del uno que se muestra en persona, (II) la presentación de sus credenciales a los ángeles y a los hombres, y (III) su

[26] J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (*Das Neue Testament Deutsch*, 1953), in l.

instalación en la fe del mundo y en la gloria de los cielos. Una forma triple similar se encuentra en Flp 2, 9-11 —elevación, proclamación, aclamación—, y también se aducen Mt 28, 18-20 y Heb 1, 5-14 en apoyo de esta misma teoría. Se necesita, sin embargo, mucha intuición para extraer este modelo particular de 1 Tim 3, 16, donde, después de todo, la única referencia *explícita* a la elevación ¡está al final, no al principio! A decir verdad, es notoriamente difícil lograr que estas seis líneas se ajusten de forma absolutamente convincente a una pauta lógica, tanto si uno las toma como un par de tercetos o como un trío de dísticos; y quizá debamos admitir que el ardor de la adoración no siempre es lógico y además simétrico.

Pero aun cuando pueda ser analizado u ordenado, sigue siendo muy probable que sea un himno cristiano realmente primitivo. El mismo hecho de que comience abruptamente con un pronombre relativo, desligado (en apariencia) de cualquier antecedente, sugiere una referencia a algo que el lector ya conoce y que podía reconocer; y, como muchos de los grandes himnos cristianos, es esencialmente un credo, una gran confesión de adoración, como, después de él, el *Te Deum.*

En cuanto a Ef 5, 14, es, si cabe, aún más escurridizo. En Hechos 12, en la dramática narración del rescate de la prisión de Pedro por un ángel, leemos (v. 6) que Pedro estaba *durmiendo* (κοιμώμενος) encadenado entre dos soldados; entonces (v. 7), "un ángel del señor se presentó en el calabozo, que quedó *iluminado,* y golpeando a Pedro en el costado lo des-

pertó (ἤγειρεν) diciendo: 'Levántate (ἀνάστα) pronto'". Y Ef 5, 14 dice:

> Despierta (ἔγειρε), tú que duermes
> y levántate (ἀνάστα) de entre los muertos,
> y te iluminará Cristo.

¿Se trata de un antiguo himno construido en torno a la historia de Pedro? En ningún otro momento del Nuevo Testamento, excluyendo estos dos pasajes, aparece la forma anómala (ἀνάστα). ¿Y estuvo el himno relacionado con la pascua, como lo está con seguridad la historia (Hech 12, 3)?[27] ¿Y supondría esto que se encuadra en el mayor de los escenarios bautismales, el gran bautismo pascual que seguía a las pruebas y ayunos de cuaresma? No hay duda de que el bautismo está estrechamente vinculado a la luz; muy pronto se le llama "esclarecimiento"; o lo que supone vida a partir de la muerte. Puede que nos encontremos, entonces, ante un fragmento del más antiguo himno bautismal de la Iglesia: de hecho, efesios puede ser bautismal en su conjunto. Estos son supuestos bastante comunes, pero siguen siendo especulativos. Lo único que podemos afirmar con aceptable certidumbre es que, al igual que 1 Tim 3, 16, Ef 5, 14 es un himno, y que 1 Tim 3, 16 incorpora una temprana profesión cristiana de fe.

Otros muchos pasajes han sido considerados himnos: Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Pe 1. 3ss., por no

[27] Cf. A. STROBEL, *Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act 12, 3s.:* JNTS 4, 3 (1958) 210s.

mencionar sino algunos.[28] Pero, en la práctica, los criterios utilizados no son concluyentes. Estos pasajes pueden o no ser estróficos, i. e. simétricos, y alternados en sus versos y en sus ritmos: nadie ha demostrado satisfactoriamente que lo sean. Incluso, si efectivamente no lo son, cabe todavía que hayan sido cantados, igual que los salmos y otras composiciones irregulares o no métricas pueden cantarse en inglés. Pero ¿quién es capaz de probar que fueron himnos? Prosa y poesía, adoración y manifestación, citas de formas litúrgicas conocidas y composiciones libres y originales se confunden y se imbrican de tal forma en la mente de un pensador cristiano que, sin introducir criterio externo alguno, uno nunca sabe cuánto o cuán poco de "oración común" acierta a oír. De lo que sí podemos estar seguros es de que parte de lo que Pablo o Pedro escribieron o dictaron en sus cartas pudieran expresarlo de viva voz en el culto público, y que las magníficas alabanzas que comienzan por la palabra εὐλογητός— "alabado", en Ef 1, 3 y 1 Pe 1, 3, son sin duda litúrgicos en cuanto a su *tipo,* hayan sido o no, en la práctica, composiciones originales no usadas previamente.

Además de tales fragmentos de himnos reales, que con mayor o menor certeza pueden ser incorporados a la prosa del Nuevo Testamento, hay en éste algunas alusiones al canto por los cristianos de salmos e himnos. Parece que en la práctica hubo muy poca

[28] Ver la bibliografía en C. F. D. MOULE, *Worship in the New Testament,* 1961, 69, n. 4.

distinción, en este período o en esta literatura, entre himno ὕμνος (ὑμνεῖν), salmo ψαλμός (ψάλλειν) y cánticos ᾠδή. Hasta donde es posible comprobarlo, los salmos del Antiguo Testamento siempre son designados por la palabra ψαλμός, aunque es cierto que el verbo ὑμνεῖν se usa para designar la declaración de salmos *hallel* en la última cena (Mt 26, 30; Mc 14, 26). Pero esto no implica que ψαλμός y ψάλλειν nunca se refieran a composiciones cristianas, o, por el contrario, que ὕμνος necesariamente designe un himno cristiano. En 1 Cor 14, 26, Pablo dice que, cuando los cristianos vayan juntos a una reunión, tenga cada uno un salmo, o una enseñanza, o una revelación, o un "discurso en lenguas", o una interpretación, y parece improbable que aquí ψαλμός, junto a los otros items *ad hoc,* se refiera a un salmo del salterio judío que el fiel fuera dispuesto a cantar: es más verosímil que se trate de una improvisación cristiana. Por el contrario, puede pensarse que se alude a los salmos judíos en Hechos 16, 25, donde Pablo y Silas προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν —"rezaban y cantaban en alabanza de Dios". Sólo puede darse por segura una distinción clara en aquellos pasajes en los que las tres palabras aparecen juntas, en Ef 5, 19; Col 3, 16; se exhorta a los cristianos a cantar (ἄδοντες) salmos, himnos y cánticos espirituales. Pero ambos pasajes son de estilo entusiasta y efusivo, y sería prosaico insistir en que establecen una distinción consciente entre (digamos) salmos judíos, himnos cristianos y quizá poemas más formales de alabanza. En cualquier caso, en estos dos pasajes, los cánticos y salmos son para

ser entonados τῇ καρδίᾳ ο ἐν ταῖς καρδίαις, que puede significar silenciosamente y en el secreto del corazón. Así es concebible que la referencia directa no haya que entenderla como alusiva al culto audible y corporativo, sino a la constante y silenciosa rememoración que de las alabanzas comunitarias habían de hacer los cristianos, sin que lo supieran ni sus dueños ni sus compañeros paganos, mientras se hallaban entregados a su trabajo (cf. especialmente Col 3, 17).

De todas formas, no hay duda de que los momentos más jubilosos del culto cristiano primitivo estaban marcados por explosiones de cánticos: es de suponer que, en general, sin acompañamiento, aunque no hay modo de saber si un arpista o un citarista, κιθαριστής, no conseguiría, a veces, introducir a escondidas su instrumento en el lugar secreto de la asamblea. Respecto a esto, es interesante que una visión del culto celestial en el Apocalipsis se acompañe (14, 2) por el sonido de los κιθαρῳδοί, que podían ser no meros instrumentistas (κιθαρισταί) que tocaban la cítara, sino bardos que, como los rapsodas homéricos, usaran sus voces y cantaran para acompañarse a sí mismos. ¿Fue el ᾠδή o cántico, tal vez, un solo ejecutado de esta forma?

Pero, ¿hay en el Nuevo Testamento más fragmentos de liturgia cristiana que los cánticos y los salmos? Muchos estudiosos contestan con un sí resuelto, y se ha llegado incluso a sostener que 1 Pe es virtualmente un servicio bautismal completo (excepto las rúbricas, por decirlo así), con sus exhortacio-

nes y homilías, sus himnos y oraciones. Esta última teoría no resiste el análisis. Examinándola punto por punto, la evidencia se refleja extremadamente frágil, y para que soporte cualquier peso hay que contar con el efecto acumulativo y, lo que es más significativo, realmente no es fácil imaginar una situación en la que la sustancia de un rito bautismal fuera vertida en forma de carta y se enviara a quienes estando lejos no participaban en él. Es más sencillo ver en 1 Pe una sublime rememoración de los votos y de las promesas bautismales, dirigida a cristianos que, haciendo frente a la amenaza de persecución, o sufriéndola en aquel momento, necesitaban de ese tónico reconfortante. Está lleno de alusiones bautismales, pero sin dejar de ser genuinamente epistolar.[29] En cualquier caso, el lenguaje de las oraciones y de las exhortaciones cristianas es indistinguible del que puede pensarse que era usado en la administración de los sacramentos, de modo que no es necesario asociar lo que podemos describir como lenguaje bautismal o eucarístico con el momento de la función litúrgica. Los sacramentos son evangélicos y el evangelio es sacramental: palabra y sacramento forman, en este sentido, una unidad.

Esto no quiere decir que cuando en 1 Cor 11, 23ss., Pablo alude a las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena, no esté recogiendo tradiciones

[29] Cf. C. F. D. MOULE, *The nature and purpose of 1 Peter:* JNTS 3, 1 (1956) 1s., con la bibliografía allí citada y las críticas de F. W. BEARE, *The first epistle of Peter,* ²1958, 196s.; también, T. C. G. THORNTON, *1 Peter, a paschal liturgy?:* JTS 12 (1961) 14s.

que realmente se repetían en la eucaristía, ni tampoco que las narraciones sinópticas de la institución no hayan podido ser transmitidas a través de su repetición en la eucaristía, mucho antes de que llegasen a ser escritas en los evangelios. Es ya una observación habitual que la narración de la institución en Mc 14, 22-25 y Mt 26, 26-28, presenta signos de adaptación al uso litúrgico. Prescindiendo de detalles, hay una diferencia marcada entre los relatos paulinos y estos otros. En 1 Cor 11, 25, Pablo separa explícitamente el vino del pan con la frase "después de la cena", y no presenta las palabras sobre el cáliz en forma paralela a las del pan: sobre el pan: "Esto es mi cuerpo", pero sobre el cáliz, no: "Esta es mi sangre"...", sino "Este cáliz es la nueva alianza en (i. e. sellado por) mi sangre". En contraste con esto, ni Marcos ni Mateo señalan un intervalo entre el pan y el vino, y ambos usan frases paralelas: "Este es mi cuerpo...", "Esta es mi sangre...". Es difícil no concluir que, por lo menos en extensión, la versión de Pablo es la más histórica, mientras que las otras dos representan una modificación que surgió del uso sacramental de los dos párrafos de la última cena en cerrada yuxtaposición. Es muy probable que los hechos no hayan sido tan sencillos en la realidad. Un análisis pormenorizado del lenguaje y la estructura de los pasajes pertinentes, hecho por H. Schürmann,[80] le ha llevado a concluir que en algunos aspectos los sinópticos pueden estar más proximos que el propio Pablo al original, o a formas muy

[80] H. SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht*, 1955.

tempranas de la tradición, y en cualquier caso el relato de la institución de Lucas presenta problemas específicos peculiares.[31] Pero aquí son suficientes, para ilustrar la influencia de la liturgia en la formación del Nuevo Testamento, los indudables signos de este proceso en las distintas formas de las palabras de la institución, por delicado y complejo que resultara un planteamiento completo.

Similarmente, puede demostrarse en forma plausible que se detectan ecos de la liturgia (quizá de las congregaciones romanas) en Hebreos y 1 Clemente, cuyos autores presentan en común algunos rasgos significativos.[32] También se ha arriesgado la hipótesis de que "el discurso de despedida" de Jn 13-17 toma su contenido y su forma, en considerable medida, de la oración del que dirigía la asamblea en la eucaristía de la tradición efesia.[33]

La consecuencia es que mucho de lo que conocemos respecto a las palabras, e incluso a los hechos de Jesús, se ha conservado gracias a las asambleas de culto. Que sólo pueda encontrarse un indicio aquí y otro allá en las fórmulas reales de culto, no altera el hecho de que gran parte de lo que ahora constituye el Nuevo Testamento debe su existencia a imperativos del culto. Se sostendrá más adelante en este libro que los

[31] Cf. C. F. D. MOULE, *Worship in the New Testament*, 1961, 25; y además, H. CHADWICK, *The shorter text of Luke 22, 15-20:* HTR 50 (1957) 249-258.

[32] Ver A. NAIRNE, *The epistle to the hebrews*, 1922, 34.

[33] Cf. la última tesis de A. C. Macpherson, en prensa.

evangelios no fueron compuestos tanto para ser utilizados en la práctica cultual, como para la instrucción y exégesis, y (en algunos casos) incluso para hacer apologética; pero con esto no negamos el que las palabras y los hechos de Jesús fueron recordados en el culto, ni que el culto fuera un factor muy importante en la conservación y transmisión de las tradiciones. D. Daube ha sugerido también que la forma evangélica puede haber surgido de la pascua cristiana, como extensión y desarrollo de la práctica judía de la *haggada* pascual, el relato de la historia de la salvación.[34] Pero, en general, aunque más tarde aduciremos el testimonio de Justino sobre la lectura de recuerdos apostólicos (i. e. sin duda, evangelios) en el culto (v. c. 10, n. 40), aunque ningún culto cristiano puede tener entidad sin algún conocimiento de los hechos que justifican la fe, los evangelios escritos de Marcos en adelante se explican mejor en un contexto de instrucción, explicación y defensa. El bautismo y la eucaristía invitaron sin duda al relato de ciertos dichos y de ciertos hechos. El bautismo fue el marco más natural para los primeros credos cristianos a través de una corta confesión, "Jesús es el Señor", o de otra ligeramente más larga, "Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios" (Hechos 8, 37 D); y fue en la eucaristía donde se sustentaron las palabras y el relato de la institución. Pero las profesiones de fe son, como hemos visto, himnos de alabanza, y lo que se espera

[34] *The earliest structure of the Gospels:* JNTS 5, 3 (1959) 174s.; ID., *The New Testament and rabbinic judaism,* 1956, allí citado.

del culto es la adoración, la alabanza y la plegaria más que la narración.[35]

Lo que sí es posible, es que tempranamente el culto proveyera la matriz en la que se desarrollaron la exhortación cristiana y la dirección ética, en forma de homilía o de sermón. No es necesario que el *kerygma* fundamental se repitiera en los primitivos sermones cristianos con menos frecuencia que en la actualidad; sólo la suposición inicial de que, por definición, la congregación conocía y aceptaba el *kerygma,* ya hace más fácil que el orador se haya dedicado a extraer por sí mismo sus consecuencias éticas. El *kerygma* es la base firme de alabanza y el fundamento de la oración; es natural que la homilía siguiera la línea de exhortar a la congregación para que *llegara a ser* lo que, a causa de la proclamación del evangelio, era esencialmente. Se ha supuesto que la epístola de Santiago *puede representar un tipo de sermón sinagogal*[36]

[35] Cf. C. F. D. MOULE, *The intention of the evangelists,* en *New Testament essays, in mem. T. W. Manson,* ed. por A. J. B. Higgins, 1959, 165s.

[36] Cf. H. THYEN, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie,* 1955, 14-17; pero consúltense también las críticas a este punto de vista, infra, c. 9, n. 13. El dr. J. Adamson me informa amablemente en una carta (11. 12. 60) de que la idea de que la epístola de Santiago puede haber sido originalmente un sermón, parece haberla sugerido Lutero antes que nadie (Erlangen ed., 63, 156s.; Weimar ed., Deutsche Bibel, 7, 384s), y aceptada luego por Jülicher (un sermón penitencial) y por Harnack (mezcla de homilías de un autor anónimo), tanto como por Moffat, Goodspeed, Kennedy, J. Weiss y H. F. D. Sparks. El me señala también la corta nota de J. S. Stevenson: ET 35 (1924) 44, que imagina a Santiago, el hermano del Señor,

cristiano (o, al menos, cristianizado); se ha observado la condición de homilía de algunas partes de 1 Pe[37], y las normas para la vida doméstica y familiar que los alemanes llaman muy apropiadamente *Haustafeln* ("tablas familiares"), que aparecen en colosenses y efesios, y (hasta cierto punto) en romanos y en otras epístolas, pueden deber mucho, tanto a los sermones como a las instrucciones a los catecúmenos, que tenían un carácter menos público.

El hecho de que las epístolas apostólicas se destinasen a ser leídas en una casa-iglesia, en asamblea, incita a presuponer que, en esas ocasiones, cumplirían la función de homilías, y las palabras finales de 1 Cor 16, 20b-24:

> Saludaos mutuamente en el ósculo santo.
> El saludo es de mi mano. Pablo.
> Si alguno no ama al Señor,
> sea anatema.
> Marana tha, Señor nuestro, ven.
> La gracia del Señor Jesús sea con todos vosotros.
> Mi amor está con todos vosotros en Cristo Jesús.
> (Amén),

enviando fragmentos de sus pláticas en las sinagogas judías y cristianas a los judíos cristianos de la diáspora. También me hace notar el valioso libro de P. FEINE, *Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht*, 1893, donde Feine cita, además de Lutero, también a Palmer, Weizsäcker y Holtzmann en apoyo de esta opinión suya. Pero Lutero, en realidad, no insiste en la forma de sermón: se limita a decir que la epístola pudo haber sido escrita por algún otro, basándose en las predicaciones de Santiago.

[37] Ver los comentarios, así como B. H. STREETER, *The primitive Church*, 1929, 123s.

han sido, con no poco ingenio, asociadas a la eucaristía; y de aquí se ha sacado la conclusión de que en realidad Pablo destinó esta epístola, con su amenaza de excomunión *(anathema),* su invocación *(maranatha),* su ósculo de paz y su salutación, para que sirviese de introducción a este acto de culto.

Un examen detallado hace menos convincente que a primera vista esta sutileza, que en realidad no tiene base firme. El *maranatha,* más que para introducir en la eucaristía, puede servir para reforzar el anatema.

Y en el final de las otras epístolas del Nuevo Testamento hay también muy pocos indicios de elementos claramente eucarísticos.[88]

Este *anathema-maranatha* es, sin embargo, desde cualquier punto de vista, una muestra del enorme legado de palabras y frases arameas que se hicieron usuales entre los cristianos de habla griega, a través especialmente del culto.

Además de la invocación explícita *maranatha* ("¡Señor nuestro, ven!"), está el frecuente *amén,* que claramente se prefiere en el culto a los equivalentes griegos ναί, ἀληθῶς, γένοιτο, usados algunas veces fuera de él; también aparecen *alleluia, hosanna* (aunque en el Nuevo Testamento esta última palabra no está explícitamente usada en el culto cristiano, como lo está

[88] Para las discusiones sobre este punto, cf. C. F. D. MOULE, *A reconsideration of the context of "Maranatha":* JNTS 6, 4 (1960) 307s., y la bibliografía citada allí.

en *Didajé,* 10, 6[39], y *Abba* (que parece ser la palabra inicial del Padrenuestro tal como aún se repite en las comunidades griegas, Rom 8, 15; Gál 4, 6).

Es más dudoso que el culto haya tenido, por otras vías, gran influencia en la elección de las palabras del Nuevo Testamento. Pero el camino sorprendente por el que lo que podemos llamar palabras "seculares", tales como λειτουργεῖν (prestar un servicio cívico), llegaron a aplicarse también al "servicio divino", nos proporciona una advertencia profundamente cristiana y muy saludable: que la alabanza es el principio y el fin de la obra cristiana: y que si culto y trabajo se distinguen, es sólo porque la flaqueza de la naturaleza humana no permite hacer más de una cosa a la vez. Ante la necesaria alternancia entre el levantar las manos consagradas en oración y blandir con ellas un hacha con fuerza, el recurso humano fue dedicar las manos a la gloria de Dios, a través de esta singular y simultánea vida divina, en la que el trabajo es culto y el culto es la más alta obra humana posible. Y, en el Nuevo Testamento, con una sola palabra "liturgia", *abodah,* "trabajo" o "servicio" en el Antiguo Testamento, se designa a ambas[40] actividades.

El culto de la comunidad cristiana debe, por tanto, ocupar el primer plano de nuestra investigación sobre el contexto en el que llegaron a existir las partes com-

[39] Contra H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern,* 1957, 196s.

[40] Cf. C. F. D. MOULE, *Worship in the New Testament* 1961, 80.

ponentes del Nuevo Testamento. Sólo hay que tener en cuenta, junto con un entusiasta reconocimiento de este hecho esclarecedor, que fue necesario alternar el tiempo dedicado al culto expreso con otras actividades, e incluso es posible, de acuerdo con esta distinción, que algunos de los términos que se aplican a Jesús en el pensamiento cristiano primitivo pertenezcan casi exclusivamente a estos otros contextos. La manifiesta localización de la idea de siervo sufriente en el marco de la explicación más que en el del culto (como se ha indicado de paso anteriormente) es un ejemplo de esto.[41] Y en consecuencia, pasamos ahora, de la adoración y el culto, a examinar la actividad más directamente racional de exégesis.

[41] Cf. C. F. D. MOULE citado en n. 22 de este mismo capítulo.

3

ETAPAS DE UNA TOMA DE CONCIENCIA

Sería un error intentar una distinción demasiado precisa, dentro del término general "explicación", entre las explicaciones ofrecidas por la Iglesia a extraños y la enseñanza e instrucción que proporcionó a sus propios miembros o a determinados catecúmenos. También es imperceptible, en último análisis, la línea que separa las explicaciones que la Iglesia, por su propia iniciativa, dio a los profanos en el curso de su evangelización, de las que fueron réplica a preguntas, críticas o ataques, y que constituyen la apologética cristiana. La transición de una de estas categorías a otra es insensible. Por razones de claridad, sin embargo, dejaremos el tema de la "catequesis" —la instrucción de los catecúmenos o de los recién bautizados— y el de la "edificación" consecutiva, para un

capítulo posterior; vamos a dedicar en éste nuestra atención más en general a ver cómo llegó la Iglesia a comprenderse a sí misma, frente a problemas y previsiones, tanto de dentro como de fuera, y a examinar las etapas a través de las cuales apuntó la toma de conciencia de su vocación específica.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la Iglesia del siglo I, a diferencia de la Iglesia actual, no necesitó dedicar mucho tiempo a defender la existencia de Dios. Había epicúreos ciertamente, cuyo sistema relegaba a Dios a tal distancia del mundo físico que constituía un ateísmo virtual; había también una o dos ramas más de "libre-pensadores", pero casi todos partían de alguna doctrina de la deidad y de lo sobrenatural como axioma (eran los cristianos los que parecían ateos por su carencia de altares y de capillas), y la exposición cristiana no tuvo que empezar por Dios —menos que nunca cuando se enfrentó al monoteísmo judío—, aun cuando las convicciones específicamente cristianas implicaban de hecho una concepción radicalmente nueva de la divinidad.

Cronológicamente, una de las primeras cuestiones en plantearse fue la que, a primera vista, puede parecer más pedestre y menos doctrinal —la cuestión de la relación de los prosélitos de Jesús con el resto del judaísmo. El problema se impuso a la Iglesia, desde dentro tanto como en el exterior, y, como veremos más adelante, constituye un punto de doctrina básico. Ya durante el ministerio de Jesús hubo observadores que exclamaban maravillados "¿qué es esto?", y a los

que se dijo con igual concisión: "¡Una doctrina nueva!" (Mc 1, 21ss.). No pasó mucho tiempo sin que la comunidad cristiana tuviera que hacer frente a una pregunta similar: ¿qué era lo que estaba afirmándose en ellos?, ¿qué eran ellos?, ¿constituían en realidad algo nuevo y revolucionario, o no eran más que una versión perfeccionada y depurada de lo antiguo?, ¿eran una nueva raza, un *tertium genus* que añadir a la familiar clasificación dual entre judíos o gentiles, o eran simplemente Israel, un Israel nuevo y purificado, núcleo central del único y antiguo pueblo de Dios?

Por desgracia para la causa de la unidad y de la claridad, resultó poco realista inclinarse por una u otra respuesta, ya que ambas eran verdaderas en algunos aspectos. Dios, justificando lo antiguo, había realizado una nueva creación. El mensaje era a la vez viejo y nuevo (como aparece en 1 Jn 2, 7s., aunque con una connotación muy distinta). En consecuencia, el Nuevo Testamento contiene evidencias de ambos puntos de vista, y es bastante obvio que el énfasis esté determinado por los variables requerimientos de las circunstancias y el tono con que las preguntas fueron hechas.

Entre los que sostenían la continuidad del cristianismo con Israel, surgió una vigorosa corriente de pensamiento (como la de Ezequiel en el templo) que se bifurcó en dos direcciones. Frente al judaísmo anticristiano, se insistió en que los únicos judíos verdaderos eran los que confesaban a Jesús como mesías:

"lejos de no ser judíos", decían, en efecto, los cristianos, "somos los únicos judíos". Frente a la tendencia antisemita de la cristiandad gentil, se hizo hincapié en que, para llegar a ser cristiano, era necesario haber crecido, naturalmente o por injerto, del tronco de Israel: "lejos de no ser judíos, los cristianos no podían ser cristianos si no eran judíos". No cabe duda de que el propio Jesús empezó por llamar a Israel, y que en su ministerio terrestre virtualmente termina también con Israel. Dirigió su mensaje a Israel, y vio en su propia misión y vocación el cumplimiento del destino de Israel. Dejando a un lado la pregunta de si aceptó o no el título de mesías, de rey anunciado de Israel, con el término "el hijo del hombre", probablemente aludía no tanto al plan de Dios para Israel a través de él, como a sí mismo en cuanto epítome y representante del Israel leal. Que escogiese un cuerpo de doce hombres como sus confidentes y enviados (significando inequívocamente a los doce patriarcas que representaban a las doce tribus, cf. Mt 19, 28, Lc 22, 30) y que prácticamente restringiese su ministerio al territorio de Israel, son gestos israelitas significativos por sí mismos.

Análogamente, en los Hechos, no solamente aparecen, como hemos visto, los primeros nazarenos palestinos yendo a los cultos del templo y practicando el judaísmo, sino que se cuida escrupulosamente el presentar como práctica regular en Pablo, el ir primero que nada a la comunidad judía cada vez que empezaba a predicar el evangelio a un área nueva (Hechos

13, 5 y *passim;* cf. Rom 1, 16), y proclamarse además como buen israelita fariseo (Hechos 23, 6; 24, 12-15; 26, 5-7), y es de todos conocido que los Hechos presentan a la cristiandad como aceptable al gobierno romano, lo que no hubiera ocurrido (parece apuntar el argumento) si se tratara de una religión totalmente nueva.

De Gál 5, 11 se deduce que algunos (posiblemente los más radicales cristianos antisemitas),[1] llegaban a quejarse de que Pablo (¡precisamente!) estuviese "aún" proclamando la necesidad de la circuncisión (contrástese con Hechos 21, 21). Lo que él sostuvo, especialmente en Rom 11, 13ss., fue que *salus extra Israel non est* (para adoptar la frase de Cipriano, *Ep.,* 73, 21). Si la salvación tenía que alcanzar a los gentiles, tenían éstos que integrarse en el tronco original, hacerse judíos de adopción. De igual modo, Ef (2, 11-3, 7) habla de la salvación de los gentiles en términos de conciudadanía con Israel. *A fortiori,* los ya judíos por derecho de nacimiento, aunque excluidos temporalmente por su obstinación, serán reintegrados al final a la comunidad en la que nacieron. La Iglesia de Cristo *es* la asamblea de Israel. Como J. Munck hace notar, Pablo nunca volvió la espalda a Jerusalén, o por lo menos, como indica H. Chadwick, se movió en una elipse, uno de cuyos focos

[1] ¿O fueron más bien los judaizantes quienes intentaron argumentar que la *lógica* de la postura de Pablo, cualquiera que fuera su *práctica,* fue que él seguía manteniendo que la circuncisión era de gran utilidad en todas direcciones (Rom 3, 1s.)?

fue Jerusalén. No pensaba en un *tertium genus,* sino más bien en la alianza renovada por Dios con los hijos de Abrahán.[2]

Si uno de los canales de la corriente de "identidad" fluye para atajar a los que tratan de desviar la herencia espiritual de Israel *del camino de la salvación,* el otro canal, como hemos visto, va directamente contra el judío anti-cristiano que niega por completo que la Iglesia sea israelita, o contra el radical cristiano judaizante que sólo admitiría como israelita lo que esté marcado por la observancia rigurosa de la circuncisión. Tenemos todas las parábolas de Jesús acerca de la expulsión de los hijos del reino, en favor de miembros mejores, una línea de ataque que alcanza su punto máximo en las encarnizadas controversias del cuarto evangelio, la gran diatriba de Mt 23 y las violentas críticas de Ap 2, 9 ("... los que dicen ser judíos y no lo son, antes son la sinagoga de Satán"). Y en las epístolas paulinas hay pasajes como el siguiente: Gál 1, 6-9 (los cristianos judaizantes están ya excomulgados por hacer de la circuncisión una condición *sine qua non):*

> Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os llamó en la gracia de Cristo, os hayáis pasado a otro evangelio. No es que haya otro; lo

[2] J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte,* 1954, especialmente el c. 10 (ver p. 277); H. CHADWICK, *The circle and the ellipse* (Oxford Inaugural Lecture), 1959, especialmente 13s.; W. C. VAN UNNIK, *La conception paulinienne de la nouvelle alliance:* RechB 5 (1960) 122s.

que hay es que algunos os turban y pretenden pervertir el evangelio de Cristo.

Pero aunque nosotros, o un ángel del cielo, os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema.

3, 16-29 (la "semilla de Abrahán" es Cristo, y por tanto sólo quienes están "en" Cristo son verdadero Israel):

Pues a Abrahán y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias, como de muchas, sino de una sola: "Y a tu descendencia", que es Cristo...

Y si todos sois de Cristo, luego sois descendientes de Abrahán, herederos según la promesa.

6, 15ss. (Israel de Dios es el conjunto de todos los que, circuncisos o no, han pasado a formar parte de la nueva creación):

Que ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura. La paz y la misericordia caerán sobre cuantos se ajusten a esta regla y sobre el Israel de Dios.

Por lo demás, que nadie me moleste, que llevo en mi cuerpo las señales del Señor Jesús.

La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea, hermanos, con vuestro espíritu, amén.

Flp 3, 3:

Porque la circuncisión somos nosotros, los que servimos en el espíritu de Dios y nos gloriamos

en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne.

Col 2, 11:

> En quien fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación corporal de la carne, sino con la circuncisión de Cristo,

(i. e., el bautismo en Cristo supone la total renuncia al cuerpo, por lo que incluye y trasciende la mera circuncisión). En toda la epístola a los hebreos está presente el argumento de que los cristianos, no sólo no están separados y "deseclesiastizados" de Israel, sino que sólo a ellos pertenecen, por completo, el sacerdocio, los sacrificios, el altar y el santuario. En 1 Pe 2, 9s., se presenta a los cristianos como el verdadero y el venerado pueblo de Dios:

> Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, gente santa, pueblo adquirido para pregonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable...
>
> Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; los que no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis conseguido misericordia.

Y, del mismo modo, en Ap 1, 5b, 6 son ellos los que constituyen el pueblo real y sacerdotal:

> Al que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre, y nos ha hecho

reyes y sacerdotes de Dios, su Padre, a él la gloria y el imperio, por los siglos de los siglos, amén.

No obstante, junto a esta defensa a ultranza de la posición de que la cristiandad es Israel, y que fuera de Israel no hay salvación, asomó muy pronto, si no simultáneamente, la conciencia de su *diferencia,* de su novedad. Es probable que pueda decirse con verdad que ni se buscó, y menos aún se luchó por este argumento: todos los instintos de los cristianos estaban del otro lado, donde se reivindicaba la continuidad y la antigüedad. No había ningún deseo de romper, ni de formar una nueva secta o una religión nueva. Sólo ocurrió que la calidad de la experiencia cristiana, y el centro de gravedad de su enseñanza eran tan nuevos, que terminaron por imponerse. En el pasado se habló mucho de la helenización de la cristiandad; pero más recientemente se puso de moda, y con mucha razón, hablar mejor de su "de-judaización" o "catolización".[8] Y las semillas de esta diferenciación revolucionaria fueron plantadas ya por Jesús. Su ministerio estuvo marcado por una actitud hacia las autoridades religiosas, y una manifestación de su propia autoridad personal, enteramente inaceptables para los más influyentes representantes del

[8] Es erróneo identificar "catolización" con helenización; cf. G. DIX, *Jew and greek,* 1953, 109; E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute,* 1959, sostiene la posición extrema de afirmar que la religión desjudaizada por el propio Jesús fue casi inmediatamente rejudaizada, ¡incluso por Pablo! (ver, por ejemplo, 45).

judaísmo de la época. Ellos buscaban la autoridad, más en la tradición o en los documentos escritos que en el encuentro personal, en el diálogo entre el Dios vivo y el hombre. Como guía, tenían los precedentes de la autoridad pasada y las técnicas reconocidas de exposición de las escrituras, más que el encuentro divino en la comunidad de culto. En una palabra, los más autorizados portavoces del Israel de los días de Jesús eran "autoritarios", no "proféticos". Jesús, por el contrario, tendió una mano —en la medida en que miró hacia atrás, y no exclusivamente hacia adelante, de una manera nueva y diferente—, no a la religión de los escribas autoritarios del período pos-profético, sino a los poderosos profetas de Israel. Su ministerio, precedido por el ministerio profético del bautista, el único gran profeta desde que los profetas antiguos habían enmudecido, se internó más y más en la antigua tradición profética. Contrariamente a los rabinos, fue derecho de la legislación y la casuística a los grandes y decisivos principios y móviles: a la creación del hombre y de la mujer por Dios (Mc 10, 6); a la llamada al amor de Dios, al amor de Dios y del prójimo (Mc 12, 28ss.); a la suprema dignidad del hombre dentro de la creación, y a su responsabilidad frente al Dios vivo (Mc 2, 27). En la estructura de estas categorías básicas y personales fundamentó Jesús su propio contacto directo, en la oración y en la conversación, con el Padre, y, a través de este contacto, vivo y personal, encontró la voluntad y el propósito de su Padre, y fue fiel a ellos. La manifestación externa de esta absoluta armonía de voluntades entre Jesús y el

Padre fue el poder creador que, con majestad sin precedentes, mostró en las curaciones. Cuando hablaba, lo hacía con las poderosas palabras del creador.

Todo esto no es sino otro modo de decir que el ministerio de Jesús apuntaba a un aspecto nuevo, tal como se describe en Jer 31, una relación entre Dios y el hombre que adoptase la forma, no de una declaración de principios apta para ser escrita y grabada en tablas de piedra, sino de obediencia personal en el fondo del corazón y de la conciencia: una relación que perteneciese a la nueva era que aquellos milagros presagiaban (véase la exposición de este tema por Pablo en 2 Cor 3). Y otra forma de expresar lo mismo, es decir que la comunidad que Jesús formó alrededor de sí mismo fue la comunidad de la nueva era. Era también Israel, pero el Israel de los días postrimeros, y, al depositar su lealtad en Cristo, los doce, y otros con ellos, constituyeron en este sentido una nueva comunidad.[4]

Así, si hasta el número doce testimonia la conciencia israelita de Jesús, y si (como hemos visto) apenas comenzó a extenderse su ministerio más allá de los confines del territorio israelita, su enseñanza y su actitud evidencian, con igual claridad, la radical, la "escatológica" novedad de este Israel: aquí están contenidos los gérmenes de su expansión universal. Es bien conocido (aunque se olvide con frecuencia) que

[4] Cf. L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954, 74s.; W. C. VAN UNNIK, *l. c.*, n. 2, passim.

el Nuevo Testamento nunca contiene el término "Nuevo Testamento" —la propia expresión "Nuevo Testamento" (i. e. nueva alianza) implica continuidad con los receptores de los pactos más antiguos; pero se mantiene el hecho de que el Israel de Dios, el *verdadero* Israel, era tan radicalmente diferente de lo que se entendía por Israel en aquel mundo, que en un sentido innegable es "nuevo"[5]

Hemos visto cómo, en el debate, incluso palabras tan radicales como las de las epístolas a los gálatas y a los romanos se inscriben del lado de la "continuidad", y hemos observado que la discontinuidad (o al menos la alarmante novedad) no se argumentaba ni se defendía, sino que se aceptaba y se reconocía (casi a regañadientes). Pero también aquellos radicales pasajes de las cartas de Pablo aluden con claridad, si no directamente, a esta novedad. Ser en Cristo es, como él mismo reconoce, formar parte de una nueva creación: y aunque este mundo nuevo es el mismo que buscaba el apocaliptismo de Israel, se aparta por completo de la concepción israelita ordinaria.

Llegamos al mismo punto reconsiderando otra vez las tradiciones sobre el ministerio de Jesús. En ellas se consigna que, mucho antes de la culminación, empezó a enfrentarse con los líderes religiosos que le consideraban un falso y peligroso maestro, y se sintió obligado a advertir a sus discípulos que esperasen la

[5] Es interesante, como apunta E. SCHWEIZER, σάρξ: TWNT 7, 126s., que el "Israel según el espíritu" no se encuentra en contraste con el "Israel según la carne", en 1 Cor 10, 18.

misma clase de oposición, que les llevaría a ser excomulgados (Mc 3, 6; 7, 1ss.; 8, 15; 10, 29ss.; cf. Mt 10, 17, 25; Jn 16, 2, etc.). Aunque no hay ninguna señal de que Jesús alzase su propia autoridad contra los libros de Moisés o cualquier otro escrito considerado autoridad en la época, su forma de usar las escrituras y de seleccionarlas, y las conclusiones que extraía de ellas, eran tan subversivas para el esquema rabínico de vida que no sorprende que se le mirase como a un infractor de la ley. Servía de poco el que, después de haber infringido la ley de sabbath, tal como había sido definida por los rabinos, apelase por encima de los rabinos a las escrituras. Esto pudo no molestar demasiado a los saduceos; de hecho, es notable[6] que sólo una vez antes del juicio se presenta a Jesús enfrentado con ellos (Mc 12, 18ss. y pars.), mientras que, si la historia del tributo del templo, en Mt 17, 24ss., refleja aquel período de su magisterio, Jesús aparece evitando escrupulosamente ofender a la jerarquía del templo. Sólo al final de la predicación, los intereses políticos de los saduceos entraron en conflicto con Jesús: a partir de aquel momento, iban a desempeñar un papel prominente, en los primeros días de la Iglesia, atacando a los cristianos a los que acusaban de perturbar la paz (p. ej. Hechos 4, 5ss., y contrástese con la relativa amistad de los fariseos en Hechos 23, 9). Pero, a lo largo de todo su magisterio, los líderes genuinamente religiosos de los judíos —los fariseos y, en especial, sus rabinos y escrituras habían reconocido

[6] Cf. G. STÄHLIN, σκάνδαλον: TWNT.

la amenaza que este subversivo y revolucionario maestro representaba para su sistema. Es cierto que Lucas alude de alguna forma a una amistad con los fariseos (7, 36ss.; 13, 31ss.; 14, 1ss.), pero, en general, ellos fueron los antagonistas reales. El sentido de la autoridad en Jesús no concordaba con el suyo. Cuando hizo del amor a Dios el primer mandamiento, por ejemplo, no fue para deducir de él todas las reglas de los rabinos, sino para que tuviese prioridad sobre, y, si fuese necesario anulase, cualquier otra.[7] Y Jesús no sólo vio lo que esta actitud implicaría para él, sino que se sintió obligado a advertir a sus seguidores que pronto serían excomulgados y perseguidos. Si E. Stauffer está en lo cierto, las autoridades de los escribas ordenaron el espionaje sistemático y la recogida de evidencias incriminadoras contra Jesús mucho antes de acusarlo directamente, y cuando llegó a Jerusalén para la última pascua, ya era un hereje notorio, y quizá ya había sido excluido de la participación normal en la fiesta.[8]

[7] E. STAUFFER, en *Die Botschaft Jesu damals und heute,* 1959, c. 5, sostiene que la forma de Marcos (Mc 12, 31) es la única que conserva el sentido radical y revolucionario: las demás versiones la reducen precisamente a la forma rabínica de "deducción". Yo no puedo seguirle en todas sus críticas a otros autores del Nuevo Testamento (Pablo incluido), pero en este punto creo que ha puesto el dedo en la llaga. Contra G. BARTH, en G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium,* 1960, 70s.

[8] E. STAUFFER, *Neue Wege der Jesusforschung:* Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Ges. Sprachw.) 7, 2 (1958) 415s; *Jesus:*

Así, cuando los cristianos proclamaban (Hechos 4, 11, etc.) que Jesús era la piedra fundacional o la piedra angular del Israel de Dios, estaban proclamando inevitablemente la novedad radical, la esencial *diferencia* de su fe. Era la piedra importante que acreditados constructores de Israel habían rechazado con firmeza. Y, o los expertos de Israel reconocían su tremendo error, o el edificio cristiano debía ser estigmatizado como algo nuevo y ajeno a Israel. Esta piedra se convirtió en piedra de toque: también tú tropezarás con ella y la considerarás un *skandalon,* o encontrarás en ella el único fundamento del enorme edificio.[9]

Pero esta novedad no se hizo evidente inmediatamente, y la evolución de los escritos cristianos puede trazarse en parte en términos de la toma gradual de conciencia de ella. Próximos al tiempo de Jesús, había ya judíos sectarios que, ansiosos de separarse de la corrupción del judaísmo, se autodenominaron "comunidad de la nueva alianza".[10] Y, sin duda, los pri-

Gestalt und Geschichte, 1957, c. 6-7; *Jerusalem und Rom,* 1957, c. 10.

[9] Ver también R. SWAELES, *L'arrière-fond scripturaire de Mt 21, 43 et son lien avec Mt 21, 44:* JNTS 6, 4 (1960) 310s., sosteniendo que a) Mt 21, 44 es auténtico; b) ambos vv.-43-44- son reminiscencias de Dan 2. 7; c) el uso por Mt de ἔθνος (LXX), más que λαός de θ', es debido a la elección deliberada de Mt: quiso oponer el nuevo ἔθνος al λαός del que se tomaba el reino. Este último paso no es muy convincente, pero puede ser importante para el desarrollo del concepto de "tercera raza".

[10] Ver J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* ²1958, 2, 116s., que alude a la "comunidad de la nueva alianza",

meros cristianos no se creyeron menos israelitas que un grupo reformista de este género —una especie de confraternidad religiosa (un *haburah* [11]) dentro de Israel—. Como hemos visto, sus hábitos de culto demuestran que se consideraban verdaderos israelitas. Pero lo que les distinguía era tan decisivo (nada menos que el problema vital de dónde residía la autoridad) que su escisión del judaísmo era sólo cuestión de tiempo. Para los judíos, la observancia de la ley, la lealtad a la sabiduría divina, era la prueba final en el día del juicio,[12] y para el ala judaizante extremista de la cristiandad, Jesús fue sólo una piedra del edificio: la ley, la circuncisión y todo lo demás eran igualmente vitales; la "justificación" —es decir, la relación debida con Dios— podía realizarse *bien* por la ley, *bien* por la fe. [13] Pero para cristianos como Pablo y Juan, Jesús era la suprema y única prueba: era la piedra maestra del edificio, la única puerta de entrada al redil: y la única prueba decisiva eran la lealtad y la confianza en él. Fue necesariamente piedra fundacional

de Damasco (ver CD 8, 21, en, por ejemplo, C. RABIN, *The Zadokite Documents*, ²1958, 37), y hay indicios en el Talmud que él interpreta como si apuntaran a la existencia, en el Jerusalén del siglo I d. C., de un grupo purista farisaico que se llamaba a sí mismo "comunidad sagrada de Jerusalén".; cf. L. GOPPELT, *o. c.*, 72, n. 7, para el uso de haeresis (αἵρεσις) por los grupos judíos.

[11] Para *haburah*, cf. J. JEREMIAS, *l. c.*

[12] Ver σοφία: TWNT, citando a *Eth. Enoc* 5, 8; 91, 10; cf. 32, 3-6; 48, 1; 49, 1; (41, 11); 90, 35; *Syr. Baruc* 54, 13; 2 Esdr 8, 52; *Test. Lev* 12, 18.

[13] Cf. 2 Esdr 9, 7; cf. 13, 23; C. H. DODD, *A l'arrière-plan d'un dialogue johannique:* RHP 37 (1957) 5s. (especialmente p. 9 para la discusión de Gál 2, 15s.).

(Is 28, 16) o *skandalon* (Is 8, 14). La decisión era inevitable. E inevitablemente, pues, se produjo la escisión. Como los metodistas en Inglaterra, los cristianos se vieron empujados por la lógica de su posición, incluso contra su misma voluntad.

Un factor que debió acelerar el proceso de segregación fue la censura implícita en la declaración cristiana de que el rebelde condenado y ejecutado por los judíos era realmente el escogido por Dios rey de Israel: los expertos edificadores habían cometido el mayor error de todos los tiempos. Por encima del temor saduceo de que los nazarenos pudiesen romper el equilibrio político, por encima del desprecio de los zelotes, en el extremo opuesto, por los revolucionarios que rehusaban la revuelta,[14] por encima de la creencia farisea de que eran portadores de herejías peligrosas, debió ser esta implicación de censura (junto con la simple envidia por el éxito de los cristianos entre la gente del común) lo que ayudó a despertar un fiero resentimiento y antagonismo.

Por eso aparecen distintos grados de intensidad, correspondientes a los distintos grados de provocación. No hay evidencia, en ningún momento de los Hechos, de que los apóstoles, en los primeros días de Jerusalén, adoptasen la postura de que todo, excepto un pequeño "resto" o núcleo de Israel, había estado siempre equivocado. Este fue el argumento de Esteban. Es Esteban (y cf. Mt 23, 31) quien llama a los judíos hijos de los asesinos de los profetas (7, 52); Pedro los llamó hijos

[14] L. GOPPELT, *o. c.*, 98.

de los profetas (3, 35s.).[15] Parece que fue el argumento de Esteban el que precipitó la primera persecución seria. La consecuencia fue doble. En Jerusalén, los apóstoles empezaron a hacerse sospechosos de deslealtad al núcleo de judaísmo, hasta el punto de que Herodes Agripa I (41-44) hizo ejecutar al apóstol Santiago, y, como este hecho pareció aceptable a los judíos, atentó contra la vida de Pedro (Hechos 12, 1ss.). Y, entre los que fueron dispersados por la persecución de Esteban, hubo algunos lo suficientemente audaces para predicar acerca de Jesús a los no judíos (Hechos 11, 20).

Se necesitaba audacia para ello. Porque el ministerio de Jesús estuvo virtualmente confinado, con resuelta concentración, al pueblo de Israel, y las enseñanzas sobre la expulsión de Israel del reino, y la llegada a él de extraños procedentes de lejanos lugares (Mt 8, 11s.; Lc 13, 28s.), si no había sido ya olvidada en aquel momento, podía interpretarse aplicada a los judíos de la diáspora y no a los gentiles (quizás cf. Jn 7, 35). Fue la valiente aplicación de los argumentos de Esteban, unida al ansia pura de compartir con otros la buena nueva, lo que inició la misión entre los gentiles. Y, una vez que se empezó, había que tenerla en cuenta. Los líderes de Jerusalén enviaron a Bernabé a investigar (Hechos 11, 22ss.). Aprobó lo hecho, y buscó a Pablo para que le ayudara a consolidarlo. Así la mente más potente de la Iglesia primitiva fue prestada a la divulgación del evangelio fuera

[15] L. GOPPELT, *o. c.*, 78.

de los límites del judaísmo, y de esta forma se preparó el camino para el paso, que Pablo no llegó a dar, de definir la Iglesia como un *tertium genus,* frente a judíos y gentiles [16].

Y entonces, las circunstancias políticas reforzaron la brecha. Durante la desastrosa guerra de los años 66-70 d. C., los "nazarenos" (como se llamaban entonces a los judíos cristianos) rehusaron participar en el movimiento de resistencia judío: la insurrección zelote (v. antes, n. 1). Si la crisis del 40 d. C. —amenaza de Calígula a la santidad del templo— pudo cerrar las filas del mundo monoteísta, la crisis del 66 separó decisivamente a los judíos de los cristianos. Aquí,[17] probablemente, se inscribe la epístola a los hebreos (aunque puede pensarse en una crisis más temprana: ver c. 4, *infra*), en el momento en que, sin duda, hubo fuertes presiones políticas y psicológicas sobre los judíos cristianos para conseguir que, limando diferencias, mostraran su lealtad a la religión ancestral y ayudaran a presentar un frente unido en la

[16] Ef 3, 5s., puede proclamar que la inclusión de los gentiles es una revelación divina a los apóstoles y profetas dedicados a Dios (los medios de autoridad de la Iglesia primitiva). Para el propio rechazo de san Pablo a dar este paso, cf. W. C. VAN UNNIK, *l. c.*, en n. 2; 122, n. 2, donde cita el *kerygma Petri* que da CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, 6, 41 (fr. 2, en E. KLOSTERMANN, *Apochrypha*, 1, 1933, 15) para esta concepción del *tertium genus.*

[17] Ver en especial A. NAIRNE, *The epistle of priesthood,* 1913, y sus comentarios sobre hebreos en las series del *Cambridge greek Testament,* 1918, aunque la suya no es la primera expresión de estos puntos de vista.

dura lucha por la existencia. Pero es exactamente una situación de este género la que pone de manifiesto atormentadamente lo *propio* y *distintivo* del cristianismo. Y el heroico y el capaz de percibir, como el escritor de la epístola a los hebreos, se sintieron obligados a decir: este es el momento de la crisis eterna; volver al judaísmo (incluso a un judaísmo liberal, como el de Filonio) es desertar del crucificado y unirse a las filas de los crucificadores.[18] El único camino de vida es ir hacia adelante, no hacia atrás. Debemos abandonar el campo llevando con nosotros los reproches de Cristo. Y, añade: no te desvíes de tu propósito por los ignorantes insultos de judíos y paganos que coinciden en decir que los cristianos son ateos porque han roto con el sacerdocio, el altar, el sacrificio y el templo: *tenemos* todo eso, y lo tenemos al nivel divino de lo absoluto (Heb 8, 1; 10, 19ss.; 13, 10ss.). Sólo nosotros somos ciudadanos de la verdadera Jerusalén, la ciudad que, en palabras del salmista, tiene cimientos:

> ... porque esperaba la ciudad asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y fundador sería Dios (Heb 11, 10);

manifiestamente una reminiscencia de:

> Fundaciones suyas (plural) sobre los altos montes... (Sal 86, 1, 70; cf. Gál 4, 26;[19] Flp 3, 20).

[18] C. H. DODD, *l. c.*, 9 (n. 10), 10 (comparado con Jn 8, 37).

[19] C. GORE, *The reconstruction of belief*, ed. en un

Así surgió, sucediendo a la hipótesis primitiva y no analizada, "por supuesto que nosotros los cristianos somos judíos", una polémica y cuidadosamente razonada apología de la Iglesia de Cristo como única Iglesia real de Israel. Por último, esta actitud llevó a la conclusión lógica, aunque paradójica, de que las escrituras de Israel no es que les pertenezcan también a los cristianos, sino que les pertenecen a ellos exclusivamente.[20] Mucho antes de que esto se hiciera explícito, y de que la guerra judía precipitara la escisión a gran escala, las herramientas de pensamiento habían sido afiladas por Pablo[21] en sus conflictos personales,

volumen 1926, 770, sostiene que en este versículo Pablo parece estar citando a Sal 84, 5 (LXX): Μήτηρ Σιων, ἐρεῖ ἄνθρωπος.

[20] G. SCHRENK, γράφω: TWNT 1, 759, cita a Rom 4, 23: "aquellas palabras fueron escritas, no sólo para la salvación de Abrahán, sino para la salvación de todos nosotros"; 1 Cor 9, 10: "¿suponéis que la preocupación de Dios es hacia los bueyes?, ¿o es una referencia clara a nosotros mismos? Por supuesto que se refiere a nosotros"; 10, 11: "estas cosas fueron recordadas para nuestro beneficio como una advertencia", apuntando a la conclusión (en la mente de Pablo) de que las escrituras del Antiguo Testamento fueron escritas para la comunidad cristiana. Pero esto no es, por supuesto, lo mismo que proclamar que pertenecen *exclusivamente* a los cristianos (como Tertuliano, *De praesc. haer.*, 19, quien sostiene que la escritura (cristiana) pertenece sólo a los ortodoxos). La Epístola de Bernabé (4, etc.) es un claro ejemplo de esta pretensión.

[21] Cf. E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums:* 3, 1923, 584, citado por S. G. F. BRANDON, *The fall of Jerusalem,* ²1957, 12 *(mi traducción es):* "Es una opinión muy extendida que la destrucción de Jerusalén en el año 70 fue de importancia decisiva para el desarrollo del cristianismo, y que fue ésta la que, en primer lugar, emancipó

y había comenzado a usar el contraste entre dos términos —"judíos" para los que lo eran externamente, o por nacimiento, "Israel" para la comunidad religiosa, el pueblo de Dios como tal. El último incluye a todos los que, circuncisos o incircuncisos, ponen en Jesús su confianza y están bautizados en su nombre. De los primeros, sólo están incluidos en "Israel" los que pertenecen a la segunda categoría.[22] Antes o después, como consecuencia de esta distinción, "judíos" llegaría a ser en algunos escritos cristianos sinónimo de antagonistas, de judaísmo anticristiano, y en ninguna parte con tanta dureza como en el cuarto evangelio.

Juan sólo usa dos veces el término "Israel" (1, 31; 3, 10); pero el término "los judíos" aparece muchas veces, y de modo notable, siempre como si fuera

definitivamente al cristianismo del judaísmo, y decidió la victoria del cristianismo gentil. Pero los hechos no ratifican esta opinión; más bien, la ruptura de las amarras de Jerusalén había sido ya conseguida por Pablo. Los acontecimientos que tuvieron lugar después, suscitaron naturalmente el interés de los cristianos, y la destrucción de la ciudad y del templo se les apareció como el cumplimiento de la profecía y el justo castigo de un pueblo obstinado; el establecimiento de la tesis de que los judíos habían comprendido totalmente mal la revelación y la escritura, hizo entender que los cristianos eran el único verdadero Israel, el pueblo escogido y el portavoz de la promesa divina. Pero esto no aportó en especial un mayor significado a las pretensiones del cristianismo; éstas fueron establecidas mucho antes por Pablo; cf. H. CHADWICK, *The circle and the ellipse*, ya citado; ver también 121s.

[22] Esta declaración fue discutida en un importante artículo por D. W. B. ROBINSON, *The salvation of Israel in Rom 9-11:* RefThRev 26 (1967) 81s. (cf. 83, n. 6).

usado por un no-judío o un observador extranjero, y para ilustración de otros observadores no judíos o extranjeros. El escritor se ocupa de explicar que la pascua y la fiesta de los tabernáculos son fiestas de "los judíos" (6, 4; 7, 2; 11, 55): los judíos son, en general, los enemigos de Jesús, excepto cuando una parte de ellos se distingue especialmente, como los judíos que han llegado a creer en él (7, 31; 11, 45; 12, 11). *Una vez el propio Jesús es descrito como judío*, pero sólo por la mujer samaritana, que está distinguiendo la raza de él de la suya propia (4, 9). El término "los judíos", escribe el dr. J. A. T. Robinson, "se encuentra abrumadoramente en contextos polémicos: son los representantes de la oscuridad y de la oposición a lo largo del evangelio".[23] Lo que esto significa para el medio en que fue predicado el cuarto evangelio será discutido en otro lugar (ver c. 5, *infra)*, pero entre tanto, el uso ilustra bien la terminología de la separación, y se corresponde con el uso ya descrito de Pablo. Otro ejemplo de la misma tendencia, que merece ser mencionado aquí, es el de Mt 28, 15, donde la falsa historia del robo del cuerpo del Señor se describe como corriente entre los judíos. Es la única muestra de ese empleo en Mateo, aunque en 4, 23 se habla de Jesús rezando "en *sus* sinagogas", como si el narrador se colocase fuera del judaísmo.

Pero si tales escritos evidencian el agudizamiento

[23] J. A. T. ROBINSON, *The destination and purpose of st. John's Gospel:* JNTS 6, 2 (1960) 118. También es aquí relevante la discusión de C. H. DODD, ya referida en nota 2; ver L. GOPPELT, *o. c.*, 101s.

de la conciencia de esta escisión, ¿cómo la explican y la racionalizan los cristianos?, ¿estaba esa situación anticipada en las escrituras?, ¿podía incluírsela en el plan de Dios? Había suficientes escritos sobre los gentiles que venían a Israel y traían su riqueza y su gloria al templo (Is 60, etc.). Pero, ¿no significaba esto que venían como *prosélitos?* ¿y no debían, por tanto, los gentiles no conversos ser circuncidados y convertidos en verdaderos judíos? La lógica de esta pregunta es bastante obvia. Para asegurar la pertenencia al "Israel de Dios", el verdadero Israel, ¿cuál sería la exigencia mínima? Seguramente la circuncisión y todo lo que suponía la plena incorporación de un prosélito, junto a la confesión específicamente cristiana de Jesús de Nazaret como rey de Israel. Si los cristianos eran verdaderamente judíos, distinguibles de los otros sólo porque identificaban a Jesús con el mesías, seguramente la lógica de la situación era ésta.

La Iglesia en su conjunto respondió *no,* enunciando decisiones cristológicas de mucho alcance. Dentro del judaísmo, R. Joshua ben Hananiah llegó a decir que el bautismo era suficiente para hacer de un varón gentil un prosélito, pero no negó el deber de circuncidarse, y la posición ortodoxa, capitaneada por Eliezer ben Hyrcanos, se impuso.[24]

Pero el debate cristiano no giraba en torno al

[24] Cf. *T. B. Gebamoth* 46a, aducido por J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul,* 1946, 39, 339, 367, H. J. SCHOEPS, *Paulus,* 1959, 60, y D. DAUBE, *The New Testament and rabbinic judaism,* 1956, 109, a quien hemos seguido en parte.

principio "liberalismo *versus* rigorismo", ni contó con una interpretación interna y espiritual de la circuncisión (aunque Pablo alude a ella en Rom 2, 28s.): fue (implícitamente) una controversia cristológica. Y Pablo fue el más completo y más explícito portavoz, no de un liberalismo, sino de una profunda cristología. Y fue probablemente su influencia, general en el mundo cristiano, la que inclinó la balanza. Su argumento fue éste: la forma distintiva de iniciación a la comunidad cristiana como tal era el bautismo en el nombre de Jesús. Esto significaba incorporación al mesías, lo que, de acuerdo con Pablo, suponía ya el "despojarse" del "cuerpo" entero de uno mismo. Cuando Jesucristo murió, "se despojó de él", se deshizo de él, entregó su cuerpo: obediente a Dios, se entregó a sí mismo a la muerte. Y ser bautizado "en Cristo" significaba identificarse con él hasta llegar a la entrega total: *significaba muerte y sepultura con* Cristo:

> En quien *fuisteis circuncidados con una circuncisión*, no de manos de hombre, no por la amputación temporal de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con él fuisteis sepultados en el bautismo, y en él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con él, perdonándoos todos los delitos, borrando el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz. Y despojando a los principados y a las potestades,

los exhibió públicamente, triunfando[25] de ellos en la cruz.

(Col 2, 11-15. Ver los conmentaristas[26] de estos versículos).

Pero la circuncisión era sólo el despojarse simbólico de una pequeña parte del cuerpo. El despojamiento total de Cristo, que los cristianos alcanzaban por el bautismo, era grado más grande e incluía el menor (cf. Jn 7, 23, contrastando la circuncisión con la salvación del cuerpo *completo.)* Por consiguiente, el bautismo incluía y hacía innecesaria la circuncisión, y exigir la circuncisión sería pronunciarse por la insuficiencia y la naturaleza no inclusiva del bautismo. Además, una vez incorporado al mesías, ¿cómo podía uno ir más lejos dentro de Israel? Añadir la circuncisión al bautismo sería pronunciarse por la no inclusividad de Cristo (cf. Gál 2, 5; 5, 4). En una palabra, si Jesús hubiera sido sólo un individuo, y su muerte sólo un noble martirio, todo hubiera podido ser distinto. La vehemente negativa de Pablo a exigir la circuncisión, además del bautismo, supone una estimación de la persona de Cristo y de su obra, como totalmente inclusivos y como absolutos.[27] Esta argumentación llevó a Pablo a ver en Abrahán más que en

[25] N. E. B., *al margen:* o "...él se despojó a sí mismo de su cuerpo físico, y de este modo, audazmente, hizo una exhibición de poder y autoridad, y se dirigió a ellos..."

[26] Críticas a la exégesis presentada en el texto pueden encontrarse en E. SCHWEIZER, σάρξ: TWNT 7, 137, n. 292.

[27] C. JUSTINO, *Trifón,* 47, 1-4 (Stevenson, n. 43).

Moisés el verdadero símbolo de Israel. El gran manifiesto paulino sobre esto es la epístola a los romanos, en la que acumula y ordena los resultados de una amplia y prolongada controversia. Que la controversia sobre el sabbath (que, por supuesto, dejó huellas muy claras en los evangelios. Los argumentos de Beza, Lc 6, 5 (D), parecen en particular una réplica polémica a Nu 15, 32ss.)[28] no figure en Hechos 15, ni ocupe un lugar prominente en las epístolas paulinas, seguramente se debe a que, mientras la circuncisión tendría que haber sido practicada por los gentiles convertidos, la observancia del sabbath sencillamente no lo era. A menos que se integraran en el ghetto judío, donde la vida estaba organizada de acuerdo con el descanso del sábado, no podían ganarse la vida o subsistir observando el sabbath. Si eran esclavos, los dueños gentiles no les eximían del trabajo, y si eran libres y se

[28] D (codex Bezae), en lugar de Lc 6, 5, que lo escribe a continuación del versículo 10, dice: "el mismo día, viendo a uno trabajar el día de sabbath, le dijo: 'Amigo mío, si sabes lo que estás haciendo, bendito seas; pero si no lo sabes, eres detestable y quebrantador de la ley' ".

Si el significado del *Beza logion* pretende invertir deliberadamente el de Núm 15, 32s., podría compararse con la alteración deliberada de los días de ayuno en *Did.*, 8 (para no ser como los "hipócritas"); y otro paralelo posible puede hacerse con 1 Pe 3, 19s., si éste apunta deliberadamente contra las críticas mishnaicas sobre la generación del diluvio (ver Mishna, *Sanh.*, 10, 3; *Test. Benj.*, 10, 6; IRENEO, *Adv. haer.*, 1, 27, 3; EPIFANIO, *Pan Haer.*, 42, 4 (S. B. 1, 964; 4, 1185s.); ver también J. JEREMIAS, *Jesus' promise to the nations*, 1958, 47, y ELDON J. EPP, *The 'ignorance motif' in Acts and antijudaic tendencies in Codex Bezae:* HTR 55 (1962) 51s.

ganaban la vida por sí mismos, también tendrían que que seguir con su comercio el sabbath... No hay duda de que la circuncisión ocupó el centro de la controversia, porque era una posibilidad práctica para los cristianos gentiles, mientras que el sabbath no lo era.[29]

Pero, junto al gran argumento cristológico contra la necesidad de la circuncisión, hubo otras consideraciones. Como concernía exclusivamente a los varones, forzosamente se haría cada vez menos significativo en las comunidades en las que las mujeres estaban adquiriendo mucha más importancia que en las comunidades de judíos no cristianos.[30] También, además de ser para los adultos un paso drástico, estaba abierta a una seria deshonra y desprecio y podía abrir una brecha entre el converso y sus amigos paganos;[31] ¿era razonable, entonces, exigirla? Y por último, lo que es todavía más serio, llevaba aparejada la obligación de guardar la ley por completo y ponía al prosélito bajo la influencia de las mismas autoridades judías

[29] Para la preeminencia de la ley del sabbath en la secta de Damasco, cf. E. LOHSE, σάββατον: TWNT 7, 9s. Curiosamente, no está mencionado en el *Manual of discipline* (1 QS): cf. *Ibid.*, n. 61.

[30] Así H. H. ROWLEY, citado por A. GILMORE, en *Christian baptism,* 1959, 24, y ET 64 (1952-53) 362; 65 (1953-54) 158; D. DAUBE. *The New Testament and rabbinic judaism,* 1956, 106, 113.

[31] Ver R. MEYER, περιτέμνω: TWNT 6, 78, y las referencias allí hechas. Los 'temerosos de Dios' —gentiles que admiraban el judaísmo, pero que no dieron el paso de convertirse en prosélitos— parecen haber proporcionado un campo abonado a la evangelización cristiana; y puede ser que una de sus razones para evitar el judaísmo total fuera su objeción contra la circuncisión.

que se oponían al cristianismo. Podría abrir un camino que llevara a la cristiandad hacia el judaísmo anticristiano. En Hechos 15, 10, Pedro arguye que ni los propios judíos pueden observar la ley, y que la ley era ya incapaz de proporcionar un camino de salvación (cf. Gál 6, 13). Ahora que por la fe en Jesús se ofrecía una nueva fórmula de salvación, ¿por qué gravar a los conversos con esta innecesaria y adicional obligación? Cristo había abierto un nuevo camino a Israel, trayendo libertad y poder, no frustración.

El concilio de Jerusalén se persuadió (de acuerdo con la narración de Hechos 15) de que, mientras la llamada de los gentiles a la comunidad estuviese de acuerdo con los designios de Dios (Amós 9, 11s. [LXX], e Is 45, 21 se cita como apoyo), sería erróneo forzarlos a la circuncisión. Pero mantuvo ciertas estipulaciones para llegar a un *modus vivendi* con los judíos cristianos; fueron éstas la prohibición de la "contaminación" técnica a través de la idolatría, la prohibición de comer carne mezclada con sangre (que era realmente aborrecida por los judíos), y la prohibición de la fornicación. Es muy interesante la pregunta de hasta qué punto se basaba esto en las llamadas reglas de Noé, y los comentaristas la discuten extensamente (v. por ejemplo, C. S. Williams, *in loc.*, y la bibliografía allí citada), pero no necesitamos detenernos en ella.

Está claro que el, hasta entonces, largo ritual de las estipulaciones alimentarias se convirtió en letra muerta. Los nuevos cristianos conservaron del judaísmo

sólo lo estrictamente necesario para poder sentarse a la mesa con los judíos ortodoxos. Como apunta Goppelt (por ejemplo, *o. c.,* 96), el cambio parece que se produjo entre la redacción de gálatas y de romanos. En gálatas es necesaria una defensa enérgica de la libertad de los cristianos frente a las demandas judaizantes; cuando se escribe Rom 14, hay que proteger los escrúpulos del judío cristiano (una persona "débil") de un tratamiento enérgico. Romanos (como muestra Goppelt, *o. c.,* 124s.) es el verdadero centro de la historia de la respuesta de la Iglesia primitiva a esta cuestión de la cristiandad *vis-à-vis* con el judaísmo.

Pero las otras dos cláusulas, interpretadas generalmente como prohibición de la idolatría y de la inmoralidad sexual, eran demandas básicas religiosas y éticas que, por supuesto, tuvieron una relevancia permanente. Se ha señalado (Goppelt, *o. c.,* 125s., 138) que en la correspondencia corintia y colosense no es estrictamente el legalismo judío, sino más bien el sincretismo, lo que se ataca. Por otra parte, en Corinto no hubo tendencia al judaísmo, o por lo menos no tenemos indicios de que la hubiera. Así, el antagonismo judío presionando por un lado, y la conversión de los gentiles por otro, llevaron a la Iglesia a definirse a sí misma como el verdadero Israel, no porque circuncidaba según la ley de Moisés, sino porque bautizaba en el mesías. Es más fácil suponer que, cuando Pablo circuncidó deliberadamente a Timoteo (Hechos 15, 3), lo hizo porque, en aquel caso, no se planteaba la circuncisión como una condición *sine qua non* del

cristianismo. Se trataba sólo de hacer de él "un judío sincero", para que pudiese predicar a los judíos como uno de ellos. Si Pablo se opuso a la circuncisión de Tito (si es esto lo que Gál 2, 3 significa), fue porque en aquel caso podría haberse interpretado la circuncisión como una condición *sine qua non.*

Contra el fondo de este gradual esclarecimiento de la autoconciencia cristiana es como se hacen inteligibles muchos de los escritos del Nuevo Testamento; y la génesis de algunas partes de las cartas de Pablo, y de un documento completo como la epístola a los hebreos, pueden asociarse a este proceso. Cualquiera que haya sido su autor, a la epístola a los efesios se la interpreta correctamente como tratando de demostrar que la Iglesia cristiana era inseparable del judaísmo, pero al mismo tiempo que no estaba coartada por las limitaciones de éste: es (como se ha afirmado)[32] una espléndida apología frente al "escándalo del larismo": su proclamación de que la Iglesia ha existido desde el principio en la mente de Dios, y tiene una amplitud cósmica y acoge a toda la raza humana, es la respuesta al objetor que ve sólo un grupo particular de personas en un contexto delimitado en el tiempo y en el espacio. De esta forma, al judaísmo no cristiano en su conjunto vienen a aplicarse las muchas veces citadas palabras de Isaías:

> Y él me dijo: ve y di a ese pueblo:
> "Oid, y no entendáis;

[32] Cf. H. CHADWICK, *Die Absicht des Epheserbriefes:* ZNTW 51 (1960) 145s.

ved y no conozcáis".
Endurece el corazón de ese pueblo,
tapa sus oídos,
cierra sus ojos.
Que no vea con sus ojos,
ni oiga con sus oídos,
ni entienda su corazón,
y no sea curado de nuevo.

(Is 6, 9s; cf. Mc 4, 12 y pars.; Jn 12, 40; Hechos 28, 26; Rom 11, 8).[33]

Vamos a considerar ahora un aspecto especial del proceso: el uso de las escrituras por la Iglesia cristiana.

[33] En *New Testament apologetic*, de B. LINDARS, 1961, hay una importante discusión sobre las varias etapas de la apologética cristiana, de la que esta cita da testimonio en sus varias aplicaciones; cf. también el tratamiento completo en J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, 1961.

4

EL USO DE LAS ESCRITURAS JUDIAS

Entre los escritos a los que hemos pasado revista, la epístola a los hebreos es claramente uno para el que puede postularse un contexto específico. Se ha sugerido que ese contexto podría encontrarse en el ardiente nacionalismo judío que precipitó el comienzo de la guerra judía (66 d. C.), o quizás en alguna otra situación independiente de esta crisis, en la que los cristianos fueron perseguidos: la sinagoga convertida, a la que (como se sugiere más tarde) alude la epístola a los hebreos, pudo haber empezado a sufrir inmediatamente después de la persecución de Nerón.

Sin embargo, para el nacimiento de muchas otras partes del Nuevo Testamento, y, de hecho, para los antecedentes de la propia epístola a los hebreos, es na-

tural suponer un largo proceso de gestación. Así, para tomar un ejemplo, las formulaciones de los argumentos de san Pablo en sus epístolas representan sin duda el resultado de muchos debates, predicaciones e instrucciones que precedieron a estas cristalizaciones. Uno de los méritos de la "crítica formal" es que nos ha forzado a abrir los ojos, aunque generalmente tengamos una iluminación inadecuada, a estos estadios anteriores, en la formación de las escrituras cristianas: y los Hechos nos ofrecen algunas imágenes suficientemente convincentes del proceso. Su escena final (28, 23ss.) refleja un intenso debate entre Pablo y los representantes de los judíos de Roma. Con las escrituras en la mano, trabajaba de la mañana a la noche: y esto es sólo una descripción más amplia de algo que de pasada se señala también en capítulos anteriores (13, 16ss.; 14, 1ss.; 17, 2ss., 11; 18, 4, 11; 19, 8ss.).

Acostumbrados a ver en san Pablo al apóstol de los gentiles, olvidamos fácilmente su largo ministerio en la sinagoga, y el heroico coraje que debió exigirle. La alusión de pasada en 2 Cor 11, 24 a cinco ocasiones en las que recibió el castigo judío de flagelación (v. Dt 25, 3, donde 40 azotes es el máximo, y el Mishnah, *Mak.*, 3, 10, donde se interpreta qué quiere decir treinta y nueve) revela cuán a menudo debió estar al alcance de la jurisdicción de la sinagoga. Se admite comúnmente que las ofensas que se castigaban con azotes en *Mak.*, 2, 1ss. eran escasamente relevantes, excepto que un estudioso fuera azotado en

lugar de sufrir excomunión (v. S.-B. 3, 530 y 4, 293ss.). Pero en Hechos 5, 40, los apóstoles son azotados (δείραντες, cf. también 22, 19) y parece razonable concluir que, en cualquier caso, en época de san Pablo, el castigo se imponía más frecuentemente. Sea como sea, no hay duda acerca del extenso ministerio de Pablo dentro del judaísmo.[1] El modelo usual de los acontecimientos es probablemente el de Hechos 13, 15s. —primero, una escucha cortés, pero después (*vv.* 44ss) una comprensión más profunda de las posibilidades de esta enseñanza, acompañada de envidia, resentimiento y una reacción intensamente antagónica. Hay aquí un amplio campo para el desarrollo de un debate bíblico.

Una vez más, Hechos 15 presenta un cuadro (quizás estilizado) de una discusión sobre las escrituras dentro de la Iglesia. Aquí hay un círculo mayor que el de Pablo, debatiendo también con las escrituras en la mano sobre la pertenencia de los gentiles al Israel de Cristo —siniestros ecos del debate, aún inconcluso, reaparecen en el capítulo 21. Gran parte de la historia de la explicación que la Iglesia ha hecho de sí misma ha de deducirse intentando leer entre líneas el Nuevo Testamento, producto acabado de un proceso de transmisión oral; y más tarde veremos cómo las parábolas evangélicas presentan señales de tal controversia, y cómo el cuarto evangelio contiene una polémica con rasgos similares. Pero, por el mo-

[1] ¿No puede haberse construido 2 Cor 3, 4s., a partir del material de un violento sermón sinagogal?

mento, lo que nos ocupa más particularmente es el uso de las escrituras judías en estas discusiones, y sólo debemos detenernos ahora para señalar, de pasada, que, por supuesto, entran en ellas gran cantidad de otros materiales distintos a las escrituras. La controversia acerca de la ley del sabbath, por ejemplo, se condujo no sólo por referencia a las escrituras, sino también recordando incidentes y palabras de la vida de Jesús.

Fue así (podemos suponer) como notables secciones de nuestros evangelios comenzaron originalmente a tomar forma. Los cristianos de un ghetto, viviendo hombro con hombro con los judíos no cristianos, serían llevados diariamente a controversias sobre sus heterodoxos caminos, sus nuevos modelos de referencia, su escala de valores alterada. ¿No era lo más natural que se dedicasen a recordar y a repetir tradiciones (o recuerdos personales, si habían sido testigos oculares) sobre Jesús curando en sábado o pronunciándose sobre sus propósitos últimos? ¿Cómo, una vez más, podían evitar el recordar las palabras de Jesús relativas tanto a lo puro como a lo impuro: alimentos, leyes sobre leprosos y así sucesivamente? A su vez, los cristianos de los grandes centros paganos debieron tener sus propios problemas específicos: debieron encararse con decisiones difíciles acerca de qué constituía idolatría, qué libertad de interpretación podían permitirse en la conducta sexual, hasta qué punto las instituciones paganas podían ser "bautizadas" para ser usadas por los cristianos; y si los judíos

cristianos y gentiles podían fraternizar y participar en un *ágape* en la misma mesa. No es difícil imaginar cómo fueron desarrollándose unidades autónomas de enseñanza cristiana, primero oralmente, después por escrito como hojas volantes o panfletos —a menudo varios modelos diferentes aunque relacionados, de acuerdo con el contexto en el que iban a ser usados.

Por tanto, cuando Juan Marcos, por ejemplo, afiló su pluma de caña y la mojó en tinta, dispuesto a escribir, tenía por detrás de él una considerable tradición cristiana oral, y posiblemente escrita,[2] por Pedro y muchos otros, modelos reconocidos de argumentación y exhortación, de defensa y ataque, de instrucción y controversia, entre los que pudo seleccionar su material narrativo y sus palabras. Los primeros escritores cristianos probablemente fueron ya herederos de un cuerpo considerable de tradiciones.

Dentro de estos límites, nos volvemos ahora especialmente hacia los usos cristianos de las escrituras judías. "¡Jesús es el mesías!", aseguraban los cristianos. Pero ¿qué fue lo que les llevó a encontrar al rey de Israel en este Jesús de Nazaret, y cómo podían esperar justificar tal pretensión? Para los judíos ortodoxos de Jerusalén, y sobre todo, piensa uno, para cualquiera que no hubiese visto ni oído personalmente

[2] Vale la pena preguntarse si la celebrada frase (EUSEBIO, *H. E.*, 3, 39) ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος no puede significar, no el que Marcos acompañase a Pedro como intérprete oral, sino que, a la hora de escribir en griego, llegó a ser el intérprete de lo que Pedro había escrito en arameo; ver JNTS 2, 2 (1955) 115.

a Jesús, tuvo que pasar por un profeta popular que había enseñado doctrinas tan peligrosamente subversivas como para minar la propia estructura del judaísmo rabínico; que incluso había hecho maníacas reivindicaciones de una relación única con Dios; que quizá había sido un brujo;[3] y que, al fin, había sido llamado a capítulo por el supremo tribunal judío que lo había condenado a ser ignominiosamente ejecutado, por la degradante tortura de crucifixión, como un insurgente contra la autoridad del emperador.[4] Considerado

[3] Para la concepción de Jesús como un falso maestro peligroso, cf. E. STAUFFER, *o. c.*, (ver c. 3, n. 8). Hay pasajes en el Talmud y en la literatura judía posterior, relacionados con Jesús. Los textos talmúdicos fueron editados por G. Dalman, como un apéndice al *Jesus Christus im Thalmud*, de H. LAIBLE, 1891; la literatura judía posterior se encuentra en S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902; ver también J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, 1929. Klausner (escribe T. W. MANSON: BJRL 27 (1942-43) 330, que toca el asunto de pasada) "tuvo éxito al extraer (de estas fuentes) para hacer un corto párrafo narrativo" que contiene la declaración de "que [Jesús] practicaba la brujería" (es decir realizaba milagros, como era usual en aquellos tiempos) y "redujo y extravió a Israel".

[4] Los detalles de los cargos contra Jesús en su juicio ante el tribunal judío han sido muy debatidos. Entre las discusiones recientes, ver E. LOHSE, συνέδριον: TWNT 7, y P. WINTER, *On the trial of Jesus*, 1961. Esté uno de acuerdo o no con una conclusión escéptica acerca de los relatos sobre la cuestión en el Nuevo Testamento, los cargos presentados ante el tribunal romano parecen haber sido seriamente discutidos. Lohse y Winter impugnan la historicidad de la narración del Nuevo Testamento en cuanto a la acusación de blasfemia, y sostienen que lo que ella refleja es el posterior conflicto entre la Iglesia y la sinagoga, o que obedece al motivo de disculpa a Roma. ¿No se puede pensar

por la ley judía falso y peligroso maestro, y hereje, y por la ley romana culpable de traición, difamado y convertido en escarmiento práctico: ¿cómo podría presentarse comprensiblemente a Jesús de Nazaret como el mesías del Señor?

En los primeros días, las convicciones cristianas parecen, de hecho, haber sido expresadas menos como declaración acerca de quién era Jesús que como evidencia de lo que Dios había hecho en él y con él.[5] Dios, decían, lo ha ungido con el Espíritu; es decir, Jesús ha recibido el equivalente espiritual de una ceremonia de entronización o, por lo menos, algún tipo de misión especial, como el que pronuncia las palabras de Is 61, 1: "El Espíritu del Señor DIOS está en mí; porque el SEÑOR me ha enviado a anunciar la buena nueva..." Hubo testigos que describían el bautismo de Jesús como una "cristianización" espiritual (Sal 2: "Tú eres mi hijo" sería una proclamación mesiánica, y algo así fue asociado al bautismo de Jesús, aunque en aquel tiempo había ya más reminiscen-

que Jesús fue condenado por el tribunal judío por blasfemia, al proclamar efectivamente: "veréis al hijo del hombre... venir entre las nubes del cielo" (una figura exaltada, sobrenatural), pero que los judíos prefirieron no lapidarlo por esto (como podía haber sido posible según algunas autoridades), sino evitar la responsabilidad y enviarle para ser crucificado por los romanos por traición?

[5] "Para la iglesia primitiva, Jesucristo no fue una idea, sino una suma de acontecimientos". E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955, 96. Pero añade con razón que todos los *acontecimientos* (en la medida en que son significativos) fueron *interpretados*, dependiendo su importancia de la interpretación cristiana.

cias del siervo sufriente); incluso podían haber oído al propio Jesús aplicando Is 61 a su ministerio (Lc 4, 18; cf. Hechos 10, 38). Además, los milagros que acompañaron su ministerio evidenciaban que "Dios estaba con él" (Hechos 10, 38); Jesús mismo, cuando los seguidores del bautista le preguntaron si era él aquél a quien estaban esperando, señaló estos acontecimientos, vinculándolos una vez más con algunos pasajes de Isaías (Is 35, 5; 61, 1; Mt 11, 2ss.; Lc 7, 18ss.).

En una ocasión, recordaban los cristianos, discutiendo con los educados hombres religiosos de Israel, Jesús había invocado el salmo 110, un salmo que aparentemente se refería a un personaje real (y sacerdotal) de dignidad aún mayor que el mismo David (Mc 12, 35ss.). Estos eran los pasajes naturalmente más indicados para localizar en las escrituras el que llamaríamos divino *imprimatur* de Jesús de Nazaret durante su vida terrena —fragmentos que, de acuerdo con la tradición, el mismo Jesús se había aplicado.

Pero hubo mucho más incluso que su ministerio. Después de su muerte, Dios no había permitido que su cuerpo se corrompiera (lo que era exactamente el cumplimiento del Sal 16: "...porque no abandonarás en el hades mi alma, ni permitirás que tu santo experimente la corrupción", Hechos 2, 27); había sido elevado desde la tumba a una posición de supremo honor (Sal 110: ¡una vez más!). En vista de estos extraordinarios acontecimientos— de los que los cristianos estaban convencidos, a pesar de su propia deses-

peranza y pérdida de toda confianza, por la inevitable evidencia de sus ojos—, ¿no estaba claro que vivían en medio del cumplimiento divino de todas las esperanzas de Israel? [6] Los cristianos partieron de Jesús, de su carácter y sus poderosos milagros y palabras, y su muerte y resurrección; y con ellos fueron a las escrituras, y encontraron que los procedimientos de Dios con su pueblo y sus intenciones respecto a él, en ellas recogidos, recibían una nueva significación a la luz de los recientes acontecimientos. Antes o después, esto les llevaría, a través de la definición de lo que Dios había hecho, a una especie de definición de quién era Jesús.

Pero antes debemos examinar más atentamente las circunstancias que determinaron el primitivo uso cristiano de la escritura. Pueden discernirse tres factores principales: *primero,* el judaísmo precristiano (aproximándose parcialmente a tradiciones gentiles), había desarrollado ya algunas vías de interpretación de la escritura. *Segundo,* el propio Jesús, durante su ministerio, había usado la escritura con gran originalidad, y, sin embargo, comprendiendo los métodos tradicionales. Y *tercero,* los primitivos cristianos eran cons-

[6] Es sorprendente que, en todos los paralelos entre el uso de la escritura que se hace en el Nuevo Testamento y el que se hace en los escritos de Qumran y el resto de la literatura judía, la nota de *cumplimiento* parezca ser peculiar del Nuevo Testamento. CD 7, 10-11, no está lejos de ello, pero en el hebreo no parece tener conexión con esto. Ver J. A. FITZMYER, *The use of Explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament:* JNTS 7, 4 (1961) 297s.

cientes de que la voz de la profecía inspirada, silenciosa durante mucho tiempo, había comenzado a ser de nuevo audible, y, en consecuencia, usaban tanto las escrituras como los recuerdos y las tradiciones de las palabras de Jesús con la libertad creadora de lo inspirado. Este tercer factor, en realidad, se enlazaba de un modo notable con el segundo; porque el Jesús histórico, cuya exégesis de las escrituras recordaban, resultaba a la vez ser mucho más que un maestro de los días pasados: como señor de la fe, seguía estando aún con, en y entre su pueblo, cuando ellos continuaban exponiendo las escrituras en su nombre.

Así, la primitiva exégesis cristiana de la escritura, de acuerdo con lo que hemos descubierto ya acerca del primitivo culto cristiano y del carácter de la primitiva comunidad cristiana en su conjunto, fue algo nuevo y creador, pese a tener también sus raíces en una tradición judía anterior. Se establece que la autoridad de Cristo superaba la de la escritura, pero en el sentido de realizarla y trascenderla, no de abolirla.

Debemos examinar estos tres factores:

1. ¿Qué métodos de manejo de las escrituras eran corrientes en los días de Jesús? Para todos los judíos devotos, era un axioma (dice R. Loewe)

> que el canal de la revelación divina es la tora. Tora como expuesta explícitamente en los textos inspirados de la biblia, pero también en relación con algo no establecido en ellos explícitamente, pero que puede ser deducible por la apli-

cación de la razón humana al texto, a condición sólo de que la razón humana reconociese su dependencia de la gracia divina.[7]

Pero, dentro de este supuesto, parece posible, hablando en general, distinguir dos actitudes principales. Una actitud concedía mucha importancia a las tradiciones de los grandes rabinos, a las interpretaciones tradicionales de pasajes particulares transmitidas comunitariamente, que sirvieron para arrancar de las escrituras reglas de conducta y otras regulaciones. "Arrancadas", no es un vocablo erróneo para designar algunas de estas realizaciones, aunque los mejores rabinos conocían los peligros de los arbitrarios juegos de palabras, y sólo los utilizaban cuando era absolutamente necesario sancionar con la autoridad mesiánica alguna regla de la que no se podía prescindir. Se atribuye al rabino Eleazar de Rodin (un contemporáneo del poderoso Aqiba, alrededor del 120 d. C.) el haber dicho: "Quien descubre en la tora aspectos que no están de acuerdo con la enseñanza rabínica, no tiene parte en el mundo venidero".[8]

[7] *The jewish midrashim and patristic and scholastic exegesis of the bible* (Studia patristica, 1): TundU 63 (1957) 492s.

[8] Mishnah, *Pirke Aboth* 3, 12, citado por P. WINTER, *Marginal notes on the trial of Jesus:* ZNTW 50 (1959) 12. En un tono más ligero, cf. *Ibid.*, n. 38 (de acuerdo con una historia talmúdica, Moisés descendió a la tierra a visitar la escuela de Aqiba, y quedó aturdido por sus argumentos eruditos; su confianza quedó restaurada, sin embargo, cuando Aqiba contestó a un alumno que preguntaba sobre la autoridad en que reposaba una norma determinada: "que le había sido dada a Moisés en el monte Sinaí").

De hecho, la fuerza de esta posición estaba en que se atribuyera a las tradiciones de los grandes exégetas peso suficiente para prevenir un irresponsable individualismo en la interpretación. La otra actitud hacia el texto de la tora era esencialmente más individualista, aunque sus adictos no lo reconocieran. Considerando las palabras ya escritas como fuente constante de inspiración,[9] era posible a cualquier individuo, siempre que (para repetir el requisito del artículo de Loewe) reconociera su dependencia de la gracia de Dios, esperar la guía directa divina para su estudio privado de ellas. La primera tradición tendía a colocar la interpretación autoritaria en los líderes rabínicos de la enseñanza y en las tradiciones comunitariamente transmitidas de su sabiduría. La segunda, en el uso individual de las palabras de la escritura (a menudo, hay que reconocerlo, a través de una desatinadamente errónea traducción griega).[10] Los lectores cristianos reconocerán aquí, *mutatis mutandis,* las respectivas tendencias de la exégesis del cristianismo "católico" y "protestante". En el artículo ya citado, Loewe parece caracterizar lo que subyace a esta última actitud, cuando dice que los principios exegéticos reforzados por R. Aqiba "apuntan a la condición de inspirado del texto, afirmando que ni una jota ni una tilde pueden carecer de significado para la exégesis deductiva" (*L. c.,* 505). Loewe contrasta con esto la

[9] TWNT 1, 755; 2, 1-14.

[10] D. W. GOODING, *The account of the tabernacle,* 1959, muestra qué poco sacrosantas eran las *ipsissima verba* a los traductores de los LXX.

insistencia de Ismael ben Elisha (en torno al mismo período) de "que la tora habla en un lenguaje humano": pero esto quizás es simplemente una forma de subrayar la racionalidad en la interpretación, y no es siquiera el equivalente de la actitud tradicionalista que estamos contrastando con la esencialmente individualista. Hubo un tiempo en el que el tipo de inspiración verbal pudo ser llamado más helenístico, y ciertamente está bien representado por Filón de Alejandría.

Pero, P. Katz [11] ha observado que está igualmente representado en la sabiduría palestina de Sirach (Eclesiastés). Así, las generalizaciones geográficas son peligrosas. Pero el tipo tradicional de exégesis estaba sin duda bien afirmado en Palestina en la época de Cristo, y Jeremías [12] atribuye la influencia de los escritos a su esotérico conocimiento, a menudo de carácter apocalíptico. Esta es, con seguridad, la llave del conocimiento que ellos aseguraban poseer, pero que no querían usar en beneficio de los demás (Lc 11, 52). Cualquiera que pueda ser su origen y su entorno, 2 Pe 1, 20s. parece estar haciendo un pronunciamiento muy interesante sobre la naturaleza de la inspiración, aunque su sentido se haría mucho más claro si uno estuviese seguro de la situación a la que se dirige:

> Pues debéis ante todo saber que ninguna profecía de la escritura es objeto de interpretación per-

[11] *The Old Testament canon in Palestine and Alexandria*: ZNTW 47 (1960) 191s.

[12] *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ²1958, 106s.

sonal, porque la profecía no ha sido jamás pronunciada por humana voluntad, sino que, llevados del Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios.

Presumiblemente significa: "los profetas originales, cuyas palabras son ahora parte de la escritura, estuvieron ellos mismos hablando, no por su propia elección humana, sino bajo el impulso del espíritu de Dios; por eso el lector actual, análogamente, no debe esperar entenderlos por su juicio privado, sin ayuda". Pero lo que ya es otra cuestión es si lo opuesto a "juicio privado, sin ayuda", es en este caso "juicio privado, inspirado", o bien no es juicio privado en ningún modo, sino sólo lo que los jefes autorizados de la Iglesia dicen.

Debe notarse, en cualquier caso, que las dos actitudes que se acaban de definir partían del supuesto de que la voz de la profecía había caído en el silencio. Había que buscar la autoridad, no en el vivo lenguaje contemporáneo de hombres inspirados contemporáneos, sino en la interpretación de una inspiración pasada, la inspiración de las escrituras.[13] A decir verdad, la voz de la profecía no estaba tan silenciosa como puede parecer. Hay que contar con los escritos apocalípticos. El apocaliptismo se presentaba usualmente como una predicación inspirada a algún sabio antiguo del período profético, reservada para su reve-

[13] Para las fórmulas de citas (muchas de ellas estrechamente paralelas al Nuevo Testamento) en los escritos de Qumran, ver J. A. FITZMYER, *o. c.*, n. 6. Pero (como arriba) nótese la ausencia de la idea de "cumplimiento".

lación a una generación posterior en la víspera de su destinado cumplimiento.

De hecho, sin embargo, era generalmente obra de un escritor contemporáneo, enmascarado bajo un nombre antiguo. Así hubo contemporáneos, aunque no se declarasen a sí mismos, que dijeron mensajes originales de esperanza o consuelo: rara vez voceando la justicia social de los grandes profetas, pero al menos divulgando, en la medida de su inspiración directa, un mensaje para su tiempo. Y tan popular fue la perspectiva de los apocalípticos, que en alguna forma determinaron también la exégesis de los antiguos escritos: se tendió a interpretar la ley y (hasta donde eran usados con autoridad) los profetas y también otras escrituras, de acuerdo con las líneas del mensaje apocalíptico: la inminencia de la redención sobrenatural para el pueblo de Dios. A esto se debió el peso del apocaliptismo.

Los antiguos profetas habían previsto que los propósitos de Dios se cumplirían con reyes justos y legisladores honrados. Pero, en aquel momento, bajo la dominación extranjera de Roma, lo más fácil era esperar algún tipo de intervención sobrenatural, e incluso reinterpretar los antiguos mensajes morales y políticos de acuerdo con esta concepción. El llamado "comentario" del libro de Habakkuk en los rollos del Mar Muerto representa una interesante combinación de lo político y lo apocalíptico. En su mayor parte (hasta donde uno puede juzgar en un manuscrito incompleto) fue un esfuerzo por aplicar las palabras

del profeta (anteriores quizás en unos 500 años) a las presiones del secularismo, y a todas las desviaciones y divagaciones del período inmediatamente anterior a Cristo. "La interpretación *(pesher)* de (tal y tal frase) es ...". Así dice la fórmula del comentario de Habakkuk;[14] como el equivalente arameo en la interpretación de los sueños o lo escrito sobre la pared en Daniel (4, 6 [*M. T.* 4, 3]; 5, 15, 26; 7, 16, etc.), y generalmente la interpretación es en términos de personas y gentes contemporáneas al intérprete —el sacerdote perverso, el maestro de justicia, el Kittim. Pero se interpreta el período contemporáneo como los días finales de la edad; y a cada momento surge la expectación ante la intervención sobrenatural: "el día del juicio, Dios destruirá a todos los adoradores de ídolos y a los malvados de la tierra" (en las últimas palabras sigo la traducción de Millar Burrows). Stauffer, probablemente está en lo cierto cuando dice que, en los últimos años del judaísmo, el apocaliptismo fue el factor dominante en la interpretación bíblica. En las pinturas de la sinagoga de Dura en el Eufrates (excavada en los años 1934 y siguientes), figuras provisionalmente identificadas como Enoch y Ezra (apocalípticos) ocupan un lugar de honor junto a Moisés y Josué.[15]

[14] Para detalles en los métodos exegéticos de Qumran, cf. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, 1960; también, F. F. BRUCE, *Biblical exegesis in the Qumran texts*, 1960.

[15] E. STAUFFER, *Theologie*, ⁴1948, con referencias bibliográficas; cf. J. JEREMIAS *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ²1958, 107s. La pintura de Ezra está reproducida en el

Tampoco podemos perder de vista mensajes de piedad individual, que eran corrientes en la misma época. Para mirar los escritos de Filón, hay que recordar que hubo algunos (¿y por qué no muchos?) que tenían interés en las escrituras, principalmente como una alegoría del alma humana, y que basaban en ellas el ideal de una autoformación individual en la religión y en la piedad.

2. Así, fue a una larga y variada tradición de exégesis bíblica a la que llegó Jesús. ¿Cómo usó él su biblia? Un ejemplo notable de aplicación contemporánea asalta en seguida la mente: "Hoy... se cumple esta escritura que acabáis de oír", dice (Lc 4, 21) cuando expone Is 61. Es como la *pesher* de Qumran, la aplicación de un antiguo pasaje, de forma que se aplique a acontecimientos en curso; pero la idea de cumplimiento, contrariamente al uso de Qumran, contiene una intensidad escatológica. Este pasaje lo recoge sólo Lucas, aunque ésta no sea en sí misma razón suficiente para dudar de su autenticidad. Tanto en Mateo como en Marcos aparece lo que es al caso una aplicación-*pesher* de Zac 13, 7 después de la última cena:

> Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, porque escrito está: "Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas de la manada".

Atlas of the early christian world, de F. VAN DER MEER y C. MOHRMANN, 1959, lámina 68. Sin embargo, debe admitirse que la identificación de Enoch es muy dudosa. Para un estudio completo y autorizado, cf. *The excavations at dura-Europos*. Final Report VIII, parte 1, *The synagogue*, de C. H. KRAELING, 1956, con láminas en color.

(Mt 26, 31; Mc 14, 27). Pero todavía más seguramente enclavado en la tradición está, en los cuatro evangelios, el uso por Jesús del término "el hijo del hombre", que se explica más fácilmente (pese a todos los argumentos en contra) como el uso de un símbolo de Dan 7, que es a la vez histórico y escatológico. Es el símbolo del leal pueblo-mártir de Dios (personificado en primer lugar por los mártires macabeos), la figura humana que, a pesar de su indefensa debilidad ante los imperios bestiales de la tiranía, es reivindicada por Dios al final, y, porque se sometió al sufrimiento, se la corona con gloria y honores, y se la exalta a la presencia de Dios. Jesús aplica este símbolo a su propio ministerio y a sí mismo como iniciador y representante del leal y obediente pueblo de Dios, ahora humillado en la tierra, pero destinado a ser elevado hasta las nubes del cielo.[16]

También se dice que Jesús, con el mismo desen-

[16] De la vasta bibliografía sobre "el hijo del hombre", puede ser de valor la corta lista siguiente, que incluye muchas de las diversas teorías: F. J. FOAKES-JACKSON y K. LAKE (ed.), *The beginnings of christianity:* 1 (1920) 368s.; T. W. MANSON, *The teaching of Jesus,* 1935, 211s.; R. OTTO, *The Kingdom of God and the son of man,* 1938; J. KNOX, *Christ the lord,* 1945, 32s., reeditado en su *Jesus lord and Christ,* 1958, 90s.; E. K. T. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch,* 1946; G. S. DUNCAN, *Jesus, son of man,* 1947; J. Y. CAMPBELL: JTS 48 (1947) 145s.; T. W. MANSON; BJRL 32, 2 (1950) 171s.; A. FARRER, *A study in st. Mark,* 1951, 247s.; C. F. D. MOULE, *From defendant to judge and deliverer:* SNTS Bulletin 3 (1952) 40s.; V. TAYLOR, *The names of Jesus,* 1954, 25s.; J. KNOX, *The death of Christ,* 1959, 87s.; G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth,* 1960, 228s.

lace paradójico, aplicó la figura de la "piedra" del Sal 118, la cual, rechazada por albañiles expertos que debían haberla conocido mejor, llega a ser, al final, la piedra más vital de todo el edificio (Mc 12, 10 y paralelos).

Asimismo, Jesús parece que aplicó las esperanzas de la venida de Elías (Mal 4, 5) a la misión de Juan el bautista, implicando quizás el tremendo corolario de que su propio ministerio debía ser identificado con el día de Yavé (Mc 9, 13; Mt 17, 12).[17]

También en una ocasión se representa a Jesús (Mc 12, 35ss. y pars.) apelando al salmo 110, para convencer a sus antagonistas de que sus esperanzas mesiánicas eran demasiado superficiales. La argumentación parece desarrollarse de esta forma: David, que se supone es el que habla, alude a una promesa divina, dirigida a alguna persona no nombrada, según la cual se dará a esa persona una posición de real majestad a la derecha de Dios, hasta que todos sus enemigos sean sojuzgados. Tal persona es comúnmente identificada con certeza, entre otros por los antagonistas de Jesús, como el rey de Israel esperado y escogido por Dios (el ungido, el mesías). Pero, en ese mismo salmo, David le llama "señor mío". ¿Cómo, entonces, puede ser más joven que David, descendiente de David, como todos esperaban que fuese el mesías? Este es el dilema; y la conclusión puede ser,

[17] Ver J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus: an essay in detection:* JNTS 4, 4 (1958) 263s., para algunas observaciones muy penetrantes sobre esta cuestión.

como sostienen algunos comentaristas, que el verdadero mesías no es en absoluto davídico, pero es más probable que el mesías, aun siendo davídico, sea también de rango sobrenatural, "el más grande hijo de David".[18]

Es curioso que la última parte del salmo, en la cual la persona es tratada como sacerdote (cf. Heb 5, 7), no parece causar perturbación en este contexto, aunque el evangelista intenta aplicar el salmo a Jesús, que no era sacerdote, lo desease o no el propio Jesús. El salmo 110, 3, que parece describir un nacimiento divino milagroso ("... será para ti como rocío del seno de la aurora tu juventud" [?]), no fue usado en los *testimonia* del Nuevo Testamento, pero su lugar a este propósito lo ocupa el salmo 2:[19] "Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy" (Hechos 13, 33). En cualquier caso, este es el uso por Jesús de un proceso exe-

[18] El término "hijo de David" significa lo mismo que un nuevo David. El *Messianic florilegium* [= 4Q Florilegium; la parte en cuestión fue publicada por J. M. ALLEGRO: JBL 75 (1956) 176s.; cf. también F. F. BRUCE, *Biblical exegesis in the Qumran texts*, 1960, 52s.] de la cueva IV, sin embargo, interpreta la profecía de Natán a David (2 Sam 7, 11-14) como si significara que el vástago mesiánico del David de los últimos días será aquel de quien Dios dice: "Yo seré su padre, y él será mi hijo..." En consecuencia, el hijo mesiánico de David habría de ser idéntico con el Hijo preexistente de Dios. Así se comprende fácilmente la cuestión con que tropezó el fariseísmo, si entendemos los presupuestos particulares de la doctrina de Qumran sobre el mesías: KURT SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, 1958, realizada por J. W. DOBERSTEIN, 1959, 139s.

[19] Ver H. J. KRAUS, *Psalmen* (*Biblischer Kommentar* 1960), sobre el salmo 110.

gético que no es directamente histórico (y, menos todavía, "crítico" con respecto al autor y al marco original del salmo), sino que depende de la calidad sugestiva de las palabras en el contexto de ciertas hipótesis y presupuestos —autor davídico, referencias mesiánicas— que tomaban en consideración sus oyentes y, probablemente, también él.

Pero esto es raro en la tradición sinóptica de la enseñanza de Jesús. El otro único ejemplo de atribución a Jesús de lo que puede ser considerada una exégesis forzada, basada exclusivamente en detalles verbales, es la refutación de la no creencia de los saduceos en una vida futura, con la cita (Mc 12, 26): "Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob", que le lleva a concluir que, puesto que Dios no es el Dios de los muertos, sino de los vivientes, estos patriarcas debían estar vivos todavía. Las palabras reales del Exodo no necesitan más explicación que "Yo soy el Dios que fue primeramente adorado por Abrahán, Isaac y Jacob".

Por tanto, la lección depende de nuevo de algo extraño al desnudo significado de las palabras. La base real de la conclusión es la convicción de que si Dios establece contacto con un hombre y está dispuesto a ser llamado su Dios, es tal entonces la relación, que la muerte no puede afectarla: se recurre, al margen de las palabras de las escrituras, a otra propiedad conocida del carácter de Dios, y por tanto de su relación con los hombres. Si la predicción de que Jesús resucitaría en tres días (Mc 8, 31 y pars.; 9, 31 y pars.)

se basaba en Os 6, 2, sería ésta, una vez más, una lectura aparentemente forzada de las escrituras; pero no es de ningún modo claro que, aun cuando estas sean palabras genuinas del Señor, hayan sido referidas por Jesús a Os 6, 2 precisamente en ese sentido (ver más adelante). Y la forzada aplicación del relato de Jonás a la resurrección está atestiguada solamente en la versión de Mateo de tales palabras (Mt 12, 40), y no es nada seguro que sea un genuino *logion* de Jesús. Aparte de estos pocos, todos los usos de citas directas de la escritura, que la tradición sinóptica atribuye a Jesús —no estamos pensando ahora en la aplicación de metáforas bíblicas a su misión—, son los francamente morales o religiosos que no dependen de un juego de palabras sutil o forzado, o de una alegoría, y que cualquiera puede reconocer hoy como válidos: culto y amor a Dios; amor al prójimo; el ideal de larga vida matrimonial; y el designio de Dios sobre la obediencia de su pueblo como opuesto al proyecto mundano y a los valores materialistas (v. Mt 4, 10 y pars.; Mc 12, 30s., y pars.; Mc 10, 2ss., y pars; Mt 4, 4 y pars., y *passim*).

En la tradición de Juan hay un argumento de las escrituras puesto en labios de Jesús, que parece inaceptable al lector moderno; se trata de Jn 10, 34, donde las oscuras palabras del salmo 82: "Yo digo: vosotros sois dioses", que se suponen dirigidas por Dios a los hombres o, al menos, a los dioses menores, o "ángeles",[20] son aducidas en defensa de las propias

[20] Cf. J. A. EMERTON, *Some New Testament notes:* JTS 11 (1960) 329s.

pretensiones de Jesús. Los hombres (u otros seres) a los que llega la palabra de Dios, se argumenta, fueron llamados dioses; ¿cuánto más puede ser llamado Hijo de Dios aquél que expresamente ha sido santificado y enviado al mundo por el Padre? Es muy probable que el diálogo en su conjunto refleje más el conflicto de la Iglesia cristiana con la sinagoga que las palabras originales de Jesús, especialmente si tenemos en cuenta la frase "la escritura no puede ser olvidada", tan distante de todo lo que podemos reunir sobre la actitud de Cristo respecto a la autoridad.

Incidentalmente se ha argüido (c. 3, n. 7) que incluso la forma de Mateo del "gran mandamiento" muestra una tendencia rabínica a *deducir* una moral de la escritura ("de estos dos mandamientos dependen la ley y los profetas," Mt 22, 40), en contra de la forma de Marcos (Mc 12, 31), que parece colocar la ley básica de la religión —amar a Dios y al prójimo— por encima de cualquier otro mandamiento, sea o no de la escritura. Si así fuere, también aquí podríamos encontrar los ecos de errores cristianos posteriores y de la adaptación de las palabras del Señor a vías de pensamiento más atenidas a la escritura. Pero nada de esto es enteramente demostrable; y si los argumentos de Jn 10 y Mt son tradiciones fieles, nos veremos obligados a aceptar que, en ocasiones, el propio Jesús utilizó *ad hominem* la casuística verbal de las técnicas rabínicas. En otro momento del cuarto evangelio (7, 23), lo encontramos usando el método *a fortiori* de deducir lo más grande de lo más pequeño:

si se permite la circuncisión en el sabbath para evitar el incumplimiento de la ley, ¡cuánto más la curación de un hombre íntegro!

Pero, en general, el Jesús del cuarto evangelio usa la escritura en un sentido alusivo, poético, evocativo: la escala de Jacob (?), la serpiente de bronce, el maná, los ríos de agua viva (v. Jn 1, 51; 3, 14; 6, 49; 7, 38): es la escritura pictográfica, los símbolos bíblicos que utiliza casi como parábolas en embrión. Una vez, en Juan, aplica una frase de la escritura a acontecimientos en curso, a la manera *pesher:* la alusión a la traición del amigo íntimo en Sal 41 es totalmente manifiesta (Jn 13, 18).

Es sólo Lucas el que presenta a Jesús, después de la resurrección, rematando el proceso de explicación a través de la exposición de las cosas que le concernían en todas las escrituras (Lc 24, 27, 44ss.). Y la frase "que el mesías debía sufrir" (Lc 24, 46; Hech 3, 18; 26, 23) puede ser un resumen del propio Lucas.[21] Pero, aún así, expresa en pocas palabras el énfasis total del ministerio de Jesús —el sufrimiento, el servicio, la justificación, la transmisión de la realización a otros. Cuando Lucas presenta a Jesús en la última cena diciendo "todo lo que está escrito de mí está cumpliéndose" (Lc 22, 37), está en todo caso apuntando a un principio de interpretación compatible con el entendimiento de las escrituras por todos los cristianos, y que aparentemente se basa en el

[21] Ver J. A. T. ROBINSON, *The most primitive christology of all?:* JTS 7 (1956) 177s. (espec. 183).

propio uso de Cristo. El que haya usado o no Is 53, lo consideraremos posteriormente. Lo que parece importante y original es que Jesús parece haber tomado, no tanto texto-pruebas individuales, como el alcance total de la conducta de Dios con su pueblo y los designios de Dios para con él, e interpretado su misión a la luz de esto.

3. La originalidad del uso de las escrituras por Jesús resalta aún más por contraste, si consideramos el uso de las escrituras por los primitivos cristianos y sus implicaciones. Es verdad que, como ya se ha dicho, el uso del Antiguo Testamento por los escritores del Nuevo Testamento incluye un elemento muy considerable de juego de palabras y respeto a su literalidad, que es mucho menos característica de Jesús según las tradiciones. Pero el fenómeno más notable, no fue el que los usos artificiales persistieran (o incluso fueran de cuño reciente), sino que el uso dominante fue —comparado con sus precedentes judíos— bastante nuevo y convincente: y la mejor explicación es que deriva directamente del Señor en persona. Este nuevo uso de la escritura ha sido descrito como un "uso de la escritura en relieve", en contraste con su uso, al modo de Filón, como si fuera un plano, un área bidimensional.[22] Desde el momento en que se ve primariamente en la Escritura un plan inspirado por el reconocimiento de las manifestaciones

[22] Cf. C. H. DODD, *The Old Testament in the New* (lectura en 1952 para la Ethel M. Wood), y *According to the scriptures*, 1952.

de Dios, es bastante razonable acudir a cualquier parte de ella con una misma esperanza de extraer de las palabras de cualquier versículo que se elija para la interrogación, una insinuación o un oráculo. Y siendo así, es casi inevitable que se inventen técnicas para asegurar que las palabras produzcan un mensaje, aun si son hurañas y poco prometedoras. Como ya se ha dicho, tales planes podían estar en manos de autorizados exponentes, herederos de una larga tradición, como los rabinos, o, en otra tradición o situación, podían ser utilizados por un individuo como Filón en sus estudios y devociones privadas.

Pero no es éste el uso característico de las escrituras en el Nuevo Testamento. Aunque en el Nuevo Testamento puedan hallarse muestras de interpretaciones rabínicas o filonianas, éstas no son las más características. Lo que hace nuevo el uso del Nuevo Testamento es precisamente este tratamiento de las escrituras "en relieve", como entidad tridimensional —de hecho, habría que decir de cuatro dimensiones, ya que el tiempo era un factor muy importante. El uso más característico del Nuevo Testamento es "moderno", en el sentido de que trata el Antiguo Testamento como una *crónica* de la revelación, como la narración histórica de los designios de Dios con su pueblo, que debe ser escuchada como un todo y aprendida como una historia continua. Hay un mundo de diferencia entre éste y el uso de la escritura como un medio de adivinación.

Y la razón por la que los cristianos comenzaron

así a usar la escritura "históricamente" (podríamos decir) fue porque encontraron ya en Jesús de Nazaret el punto final de la larga historia de la comunicación de Dios con su pueblo. En Jesús se manifestaba *par excellence* el antiguo principio del comportamiento de Dios respecto a los hombres: es en la leal, en la ferviente minoría, en la que los propósitos de Dios se habían cumplido. Y, a lo largo de la historia del pueblo de Dios, individuos escogidos —el rey ungido, el sacerdote ungido, el profeta y el sabio— fueron figuras representativas que sirvieron de punto de integración, recordando este principio de respuesta a Dios en medio de una mayoría desleal y egoísta. Así, mientras el mundo material y el éxito terreno pasaron temporalmente a la mayoría, fue a lo largo del curso de la lealtad desinteresada como se abrió paso la corriente pura de los propósitos de Dios. Ahora precisamente este principio era no sólo compendiado, sino completamente realizado en Jesús, el Jesús que, por toda su fuerte individualidad, llegó a ser mucho más que un individuo, y era inevitable, por tanto, que los grandes pasajes bíblicos acerca del pueblo ideal de Dios, así como los que se ocupaban de sus representantes ideales, empezaran a ser atraídos en torno a Jesús, como un imán recoge las limaduras de hierro. Y fue no sólo el uso de Jesús de las escrituras (aunque probablemente fue normativo), sino también su persona, su carácter y la admirable obra de Dios en él, lo que dio una nueva coherencia a la escritura, y condujo a un nuevo uso de ella. El resultado fue una nueva ordenación de los pasajes.

Si se preguntara a un rabino judío no cristiano por las escrituras que recogen los designios de Dios hacia su pueblo, es casi seguro que no ofrecería la misma antología que un cristiano. En primer lugar, la suya habría sido menos comprehensiva. La expectación judía se movía a lo largo de líneas diferentes, en diferentes tiempos y diferentes lugares; de las muchas formas que adoptó, la expectación mesiánica fue sólo una y no siempre preeminente. El ungido mesías es una figura más apropiada a las esperanzas literales, políticas, de un reino, que para un período indefinidamente prolongado de dominio por un imperio extranjero. La majestad, el ungido del Señor, destaca bastante en los salmos de Salomón, escritos alrededor de los años 60 a. C., pero en la época de Cristo esas esperanzas subsistían más bien entre los revolucionarios fanáticos, mientras que a las mentes violentas satisfacían otras formas de expectación.

Una de éstas era la esperanza apocalíptica de que, si sólo Israel era leal, Dios intervendría de forma dramática, y una forma especialmente noble de esta esperanza fue la convicción ultraterrena de que, aunque la minoría leal se extinguiese en el martirio, todavía en el plano espiritual "la figura humana" se impondría a sus bestiales opresores. El sacerdote ungido fue otra encarnación de la esperanza. Se había hecho realidad en los mejores días de los macabeos. La forma más espiritual pudo ser el sufrimiento creador y redentor del mártir anónimo de Isaías 53, cuya muerte leal convierte misteriosamente y redime in-

cluso a sus mayores enemigos; pero es oscuro el alcance que dieron a esto los judíos precristianos.[23]

Pero el nuevo y excitante fenómeno es la convergencia de todas estas figuras en Jesús, y que en él se hicieran coherentes se debió al hecho de que en él convergió todo el pasado histórico de Israel, y de él partió todo el fruto del pueblo de Dios. Fue la coherente organización de todo este conjunto en una sola personalidad inclusiva la que hizo algo completamente nuevo de la exégesis del Antiguo Testamento.[24] Y aun cuando, como ya he dicho, las propias exposiciones de Jesús supusieron sin duda un valioso ejemplo e iniciaron una tradición permanente, fue su persona viviente, más que sus palabras recordadas, la que condicionó su curso. Su vida consecuente a través de los acontecimientos del ministerio, la muerte y la resurrección, proporcionó un ángulo completamente nuevo de aproximación a la escritura; o, para cambiar de imagen, supuso el que se viese el mapa de las escrituras, por primera vez, como un mapa en relieve, genuinamente tridimensional, iluminado en el centro por una luz brillante.

De esta experiencia —aunque, sin duda, sin una conciencia claramente articulada de sus implicaciones para la escritura— partieron los apóstoles y sus primeros compañeros en su testimonio y su labor de

[23] Ver W. ZIMMERLI - J. JEREMIAS, *The servant of God*, 1957, para una amplia estimación del uso precristiano; contra, M. D. HOOKER, *Jesus and the servant*, 1959.

[24] Cf. F. F. BRUCE, *o. c.*, en nota 14 de este capítulo.

explicación. Y esto nos devuelve al punto de partida: el carácter distintivo del uso de la escritura por los primitivos cristianos forma parte de la convicción de que, en Jesús, Dios ha hablado directamente a su pueblo; de que, de esta forma, la voz de la "profecía", el testimonio inmediato del mandato de Dios, ha comenzado a sonar otra vez; de que Dios ha visitado y redimido a su pueblo, y de que ha sido otorgada una nueva comprensión de sus propósitos. Por tanto, los cristianos no tenían ya por qué depender de las tradiciones de los rabinos para discernir el pensamiento de Dios, o de la impertinencia de las jotas o de las tildes para transmitir un mensaje: llegaron a la escritura desde una experiencia ya dada, y sólo tuvieron que leer en sus perfiles esenciales y en su historia viva la confirmación de que lo que ellos habían experimentado no era extraño, aunque fuera nuevo: era el climax, la culminación, el "amén" de todos los propósitos de Dios (2 Cor 1, 20).

Como ya hemos dicho, tenían que responder a preguntas muy difíciles: debía parecer bastante absurda la historia que tenían que defender —"Cristo elevado en la cruz..., escándalo para los judíos, locura para los gentiles" (1 Cor 1, 23). Y era inevitable que, a lo largo de la controversia, se invocasen "textos probatorios" —que, en algunos casos, habían sido ya usados por Jesús. Pero detrás de todos estos usos accidentales de la escritura, los cristianos tenían su experiencia sólida e inexpugnable.

Cualquier cosa que este o aquel versículo signifi-

case (o se le obligase a significar) tenía ahora la llave del plan global de Dios —resumir todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10). Cuando Lutero afirmaba este principio de interpretación de las escrituras, estaba volviendo a la Iglesia primitiva.

Dejando esto establecido, podemos avanzar para ver las variadas formas que tomaron los argumentos cristianos basados en las escrituras —algunos, para el juicio de hoy, restringidos, otros muy ingeniosos, pero informados todos por esta nueva y predominante convicción: Cristo es la suprema autoridad, la llave de las escrituras.

Estamos, debemos recordarlo, buscando la génesis de los escritos cristianos. Comencemos por ver lo que subyace a un pasaje como Rom 9-11, dilatada defensa por san Pablo del evangelio cristiano, frente a su rechazo por la mayor parte del judaísmo. Allí encontramos inmediatamente la huella de un argumento persistente contra la cristiandad. Si el evangelio es realmente la palabra de Dios, ¿cómo es posible, preguntan continuamente sus antagonistas, que el propio Israel de Dios lo haya rechazado? De acuerdo con las tradiciones, Jesús mismo respondió al problema que planteaba ese desinterés, reconociendo que, de hecho, ésta había sido la conducta constante de Israel. ¿No fue advertido el profeta de que su mensaje sería rechazado? (Is 6), ¿no fueron expertos constructores los que rechazaron la piedra más vital? (Sal 118), ¿no hay un famoso pasaje acerca de la piedra que causaría la ruina de Israel? (Is

8). E igualmente la convicción bíblica de que los designios de Dios eran ineludibles, afirmada en su vindicación final: la piedra angular vital acabó, al final, viniendo a su verdadera posición; la piedra con la que se podía tropezar resultó, después de todo, ser base segura (Is 28); la piedra picada por manos no humanas vino a hacer pedazos finalmente los frágiles imperios de los impíos (Dan 2); la despreciada y rechazada figura humana fue reivindicada (Dan 7). Y de acuerdo con estas líneas se desarrolló el debate en la época apostólica. Sus resultados, pros y contras, están expresados en términos casi líricos en 1 Cor 1, 22-25:

> Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios, más poderosa que los hombres.

Pero aparece en Hechos 4, 11 apelando a la piedra angular con las palabras:

> Este Jesús es la piedra rechazada por los constructores, que ha venido a ser piedra angular, y vosotros sois los constructores.

Y, al final de los Hechos, la última palabra de Pablo a los judíos no convencidos, cuando abandonaron el largo debate, es el pasaje de Is 6 (Hechos 28, 25-28):

> Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías a vuestros padres diciendo: "Vete a ese pueblo y diles: con los oídos oiréis, pero no entenderéis; mirando miraréis, pero no veréis. Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, y sus oídos se han vuelto torpes para oír, y sus ojos se han cerrado para que no vean con los ojos, ni oigan con los oídos, ni con el corazón entiendan, y se conviertan y los sane". Sabed, pues, que esta salud de Dios ha sido ya comunicada a los gentiles, y éstos oirán.

Pero, antes o después, el pensamiento cristiano en disputa se vio obligado a intentar recoger juntos todos estos fragmentos de defensa. Si Israel estaba desde el principio "pretendiendo" ser insensible, ¿cuál iba a ser su futuro? Si los gentiles eran ahora llamados, ¿iba a pasar a ellos la elección de Dios? Y, de ser así, ¿cuál era la consistencia de las promesas de Dios? Se desarrolla un importante problema de "teodicea", y cada misionero cristiano se enfrenta con él de un modo u otro; pero ninguno le hace frente en forma tan aguda, o estaba tan preparado para luchar con él como Pablo, acostumbrado a disputar al modo rabínico con los judíos en favor de los gentiles. Y tenemos la suerte de poseer, en Rom 9-11, el sedimento de sus conflictos. Gál 3, 7; 4, 31 es una muestra anterior. El correlato a los *testimonia* de la obstinación de Israel está en las escrituras sobre la bienvenida de Dios a los gentiles. Hay pocas evidencias de que Jesús apelase mucho a esto durante su ministerio. Mt 8, 11: "vendrán muchos del este y del oeste...", puede ser una reminiscencia de las fra-

ses de Isaías; pero, en su mayor parte, puede sostenerse[25] que a este respecto hubo una deliberada reserva, y una aplicación de las escrituras gentiles más que nada a la situación posterior a la resurrección. Hechos 15, 16s. nos proporciona un ejemplo, pero es Pablo, especialmente en Rom 9-11 y 15, quien nos provee abundantemente de ellos.

Pero no todos eran evangelistas viajeros ni hábiles en el debate. ¿Qué pasaba con los humildes cristianos obligados por las circunstancias a un contacto constante con judíos no cristianos, pues los cristianos judíos vivían todavía dentro del ghetto, y los cristianos gentiles al lado mismo de él? Parece como si el evangelio de san Mateo pudiera representar el punto final de un largo proceso de desarrollo de instrucción catequética diseñada justo para ese tipo de circunstancias. Es posible que el propio evangelista no fuese judío.[26] Pero en cualquier caso parece estar pensado como una apología, para ser usada por los cristianos como réplica a judíos curiosos o críticos. Y su tesis es que puede demostrarse que Jesús de Nazaret cumplió las normas bíblicas, que no socavó la rectitud del judaísmo, sino que, por el contrario, lo mejoró y lo completó, y que pertenecer a Cristo es verdaderamente pertenecer a Israel. Y si los miembros de Israel lo rechazan, también habían rechazado sus antepasados a los profetas; el verdadero Israel

[25] J. JEREMIAS, *Jesus' promise to the nations*, 1958.
[26] Ver especialmente P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium: ein juden-christliches Evangelium?*, 1958.

fue siempre una minoría entre la masa enorme y degenerada. En ninguna parte del Nuevo Testamento se enuncia una aceptación tan extrema del judaísmo rabínico como en Mt 5, 18, 19:[27]

> Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra, que falte una jota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla. Si, pues, alguno descuidase uno de estos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será tenido por menor en el reino de los cielos; pero el que practicase y enseñare, éste será tenido por grande en el reino de los cielos.

Quizá (ver *infra)* intente demostrar que Cristo no tenía intención de rechazar los más altos modelos de Israel, sino de realizarlos:

> Porque os digo que, *si* vuestra *justicia no* supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos (*v.* 20).

Pero en ningún lugar se denuncia la actitud pedante y autosatisfecha con más energía que en Mt 23, —el gran ataque contra los doctores de la ley y los fariseos. Estos dos factores encajan bien en un ghetto cristiano, dentro o cerca de un ghetto judío. Y casi no resulta sorprendente encontrar también aquí, junto

[27] Sobre la cual, además de las abundantes discusiones más antiguas, pueden verse: H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen,* 1954; P. NEPPER-CHRISTENSEN, *o. c.;* G. BARTH, citado anteriormente; H. SCHÜRMANN, *Wer daher eines geringsten Gebote auflöst..., wo fand Matthäus das logion Mt 5, 19?:* BiblZ 2 (1960) 238s.

a los usos de la escritura, descritos como característicos de la cristiandad, otros usos que sólo pueden llamarse artificiales, forzados y literales.

Se ha hecho un intento plausible de interpretar el evangelio de Mateo como el resultado de una "escuela" de exégesis.[28] Es bastante verosímil, aunque no puede demostrarse, que los cristianos mejor educados, en circunstancias como las descritas, se reunieran en un grupo de estudio para tratar de redactar, en su beneficio y en el de los miembros menos educados de la comunidad, una réplica a sus críticos en su propio lenguaje y con sus propias técnicas. Y si, de hecho, el escritor de este evangelio, o (si él mismo no era judío) alguno de su círculo, fue un escriba rabínico que había llegado a ser discípulo en el reino de los cielos (13, 52) —un escriba converso—, podría ser ésta una explicación por lo menos parcial del fenómeno. El único problema sería explicar la inclusión, aquí y allá, de errores acerca del judaísmo. Quizás, aunque el propio escritor no era un gentil, sino un escriba converso, hubo en este grupo de escribas al menos algunos que no conocían el judaísmo tan bien como él. Un gran número de cristianos conversos estaban entre los σεβόμενοι, los gentiles que reverenciaban al Dios del judaísmo. No es difícil que éstos echaran una mano en la compilación y uso de tal documento. O puede ser, en lugar de eso, que el editor final fuese un escriba no rabínico, sino "secular" (tal como el propio

[28] K. STENDAHL, *The school of st. Matthew*, 1954.

Mateo, si fue un recaudador de impuestos, pudo haberlo sido).

Si es correcto colocar mucho de lo que fue la recopilación de Mateo en el contexto del tremendo conflicto entre Iglesia y sinagoga, lo mismo puede muy bien ser cierto para el evangelio de san Juan. Pero su uso del Antiguo Testamento es menos directo, y su consideración apenas nos incumbe aquí. Volviendo a las indicaciones de un debate público en los Hechos, debemos recordar que, además de los debates de Pedro y Pablo, en el relato de Esteban en Hechos 6, 7 se ofrece una vívida descripción de un tipo diferente de apologética judía-cristiana. Aquí hay un hombre a quien, como al propio Jesús, se acusa de realizar un traidor ataque contra el corazón mismo del judaísmo —Moisés y el templo. Su defensa es de un carácter impresionante. En lugar de replicar directamente, empieza simplemente a narrar la historia familiar de los orígenes de Israel, a partir de Abrahán. Pero lo hace de tal modo que parece indicar que cada progreso lleva consigo el rechazo de lo tradicional y de lo estático, y que en cada momento el Espíritu Santo es el espíritu del avance, del movimiento, de la renuncia a la movilidad; por eso todos los héroes de Israel son gente de fe gigantesca, que cambian lo conocido por lo desconocido, abandonando la seguridad de la familia en ciega obediencia a la llamada de Dios. Abrahán, José, Moisés, los tres fueron hombres extraordinarios que pusieron las bases de Israel saliendo o marchándose, y sirviendo a Dios en lo pe-

ligroso, en lo desconocido. Consecuentemente, es el tabernáculo portátil, mejor que el sólido templo, lo que escoge Esteban como símbolo del verdadero culto de Dios, y son Moisés, prediciendo un futuro profeta, y David, privado de construir un templo, los índices del progreso.

En otras palabras, es una defensa vigorosa de las posiciones cristianas que lleva el ataque detrás de las líneas del enemigo: leed vuestras escrituras, está diciendo en realidad Esteban, y encontraréis que son las propias escrituras las que dicen que miréis más allá de Moisés y más allá del templo (cf. Jn 5, 39). Esteban fue con toda probabilidad un "helenista" (Hechos 6, 1ss.), es decir, un judío que leía su biblia en una traducción griega, y que podría o no hablar lenguas semíticas, y es probable que perteneciera a una sinagoga de similares tradiciones (Hechos 6, 9, cf. 11, 19s), y parece enteramente posible (aunque esto es sólo una hipótesis) que su éxito en la disputa y su muerte valerosa hayan llevado a la conversión al cristianismo de un grupo de judíos helenísticos de su sinagoga de la misma mentalidad.

¿No puede ser entonces que la epístola a los hebreos esté dirigida precisamente a tal grupo, por uno de sus miembros? Su principal argumento se desarrolla según líneas muy parecidas a las de Esteban: que el verdadero judaísmo se basa en avanzar hacia Cristo, no en retirarse a una posición atrincherada, que el tabernáculo es el bosquejo (o, mejor, ¡la copia!), no del templo salomónico o de algún

otro templo material, sino del verdadero santuario en el cielo, y que Moisés es el modelo de aquel gran Moisés que estaba por venir. No es imposible ciertamente, a la vista de esto, que la aparente alusión en Heb 13, 7 a los líderes del martirio pueda incluir al propio Esteban.[29] En cualquier caso, esta epístola nos presenta un ejemplo fascinador del producto final; la forma escrita da precisamente la clase de debate que se representa como en curso en el juicio de Esteban: y supone el testimonio de otra "escuela" de interpretación, además de la que puede ser postulada detrás del evangelio de Mateo.

Es ésta la cuidadosa, además de brillante, construcción apologética de un educado cristiano judío de tipo alejandrino.[30] Pretende ayudar a sus amigos

[29] En realidad, no es posible insertar Heb 2, 3s. en la misma suposición. Se dice allí que el mensaje cristiano había sido confirmado al escritor de la epístola y a sus lectores por los que lo habían oído al Señor mismo, y que Dios añadió su propio testimonio con señales, milagros, portentos y aportaciones (μερισμοῖς) del Espíritu Santo, según su voluntad. Todo esto es enteramente apropiado en una descripción de pentecostés, como la que encontramos en el relato de los Hechos, obra de alguien que, aunque fuera uno de los primeros discípulos de Jesús, había entrado ya en la iglesia cristiana en aquel tiempo, exactamente como pudo haber sido el caso de Esteban y sus compañeros de culto en la sinagoga; ver Hech 2, 3 ("lenguas" repartidas o distribuidas), 19 ("portentos... y señales"), 36 ("dejad que todo Israel lo acepte como verdadero...").

[30] En Heb 6, 13s., se concede mucha importancia a la seguridad dada por el juramento divino en el pasaje de la promesa a Abrahán. El argumento va, sin embargo, hacia el tema de Melquisedec (Hech 6, 20s.) y se podía haber esperado una referencia inmediata al juramento divino de

a enfrentarse con la tentación extrema de regresar al judaísmo, quizás bajo la presión nacionalista.[31] Y está usando todos sus recursos de exégesis bíblica (o quizá de sus compañeros), para mostrar a Cristo como el fin, y como absolutamente superior a Moisés y a todas las aproximaciones judías. En Num 12, 8, se describe a Moisés, en términos superlativos, como el único a quien Dios habló cara a cara, boca a boca. Insólitamente parece como si Heb 2, 1ss., con sus citas de este mismo contexto, reflejara el conflicto con la mentalidad del texto-prueba de los oponentes judíos, que podrían haber dicho: "Vuestras reivindicaciones relativas a Jesús, aunque estén firmemente fundadas, lo colocan en el mejor de los casos no más alto que Moisés".

Tal argumento es una reminiscencia del método

Melquisedec en el Sal 110. Este, sin embargo, se reservó hasta el 7, 20s. Sugiere, creo yo, un orden cuidado y pensado. El escrito desea introducir el tema de Melquisedec y continuar con su simbolismo en el Génesis; no se permite, por tanto, hacer incisos sobre el juramento del Sal 110 hasta que está preparado. Entonces, y no hasta que ha terminado con el simbolismo del Génesis, se presenta este segundo pasaje-juramento de modo impresionante, para enlazar con la referencia anterior al juramento en el Génesis. Incidentalmente, ¿por qué Heb 6, 13 se refiere al juramento de Dios en construcción indirecta, en vez de citar directamente en el versículo siguiente las palabras del juramento?

[31] Otro motivo de este paso, que operaba en tiempo de la persecución a los cristianos, era ponerse bajo la protección del judaísmo, como aquel Domnus, al que Serapio de Antioquía dedica una disertación," que se había pasado de la fe en Cristo durante la persecución (de Severo) al culto judío" (EUSEBIO, *H. E.*, 6, 12, 1).

del texto-prueba artificial al que alude un escritor moderno,[32] que dice que, a la vista de la doctrina cristiana del parto virginal, un musulmán aducirá el misterioso origen de Melquisedec y podrá sostener, por tanto, que Jesús no era más que Melquisedec, tomando pretexto del argumento mismo de esta epístola e invirtiéndolo. En cualquier caso, es un hecho sabido que este escritor se contenta en buena parte con una exégesis de tipo alejandrino y que se basa en palabras y alusiones para demostrar lo que le interesa.[33] Quizá lo que deja más perplejo al lector moderno es la asombrosa aplicación a Cristo, en Heb 1, 10-12, de un salmo (102) que parece manifiestamente dirigirse a Dios omnipotente como creador, y el cual (pensaría uno) no podría por tanto tener fuerza lógica de ninguna clase como prueba bíblica acerca del status de Cristo.[34] Una cosa es leer el salmo 110 como una

[32] J. CROSSLEY, *Christian witness:* Lee Abbey 13, 2 (1960) 18; cf; cf. K. CRAGG, *The call of the minaret,* 1956, 284s.

[33] Una tesis doctoral inédita, de K. J. Thomas, presentada en la universidad de Manchester (que he podido consultar) sobre *The use of the Septuagint in the epistle to the hebrews,* 1959, parece establecer que el escritor conocía ciertos (unos pocos) tratados de Filón, y también que, en algunos casos, sus interpretaciones eran justamente las opuestas a las de Filón.

[34] K. J. Thomas, citado anteriormente, no tiene en cuenta esta dificultad cuando dice (p. 28): "Según esta cita, el Hijo está asociado a la creación del mundo. Esta idea tiene paralelos, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento"; los paralelos que cita son Jn 1, 2s., Col 1, 15s., 1 Cor 8, 6, y las ideas judías sobre la sabiduría y la tora como instrumentos en la creación (aunque instrumentos sólo incidentalmente). Pero persiste la dificultad de que para

dedicatoria de David a su señor el mesías (Mc 12, 36, etc.) y otra, seguramente muy distinta, es arrancar un pasaje dedicado por un adorador a Dios y usarlo sin más como evidencia de las cualidades de Cristo.

Aun cuando Pablo (¿o un himno cristiano citado por Pablo?) toma la descripción que Yavé creador hace de sí mismo en Is 45 (que todo doble la rodilla ante él y que toda lengua lo confiese), y la aplica a Cristo en Flp 2, 10s., no está usándola todavía como *prueba* de que éstos sean los atributos de Cristo: está (en otras palabras) afirmando estos divinos atributos y utilizando frases hechas para describirlos. Pero aquí, en Heb 1, 10ss., aparentemente en el curso de una discusión que pretendía fortalecer las convicciones cristianas de lectores que conocían el judaísmo desde dentro, y armarlos con argumentos contra los judíos no cris-

probar a un judío la supremacía de Cristo, basándose en este salmo, ha de presuponerse que el judío admita que se refiere a Cristo, cosa que Thomas no demuestra. Su bibliografía incluye el artículo de Bacon (ver más adelante), pero ni en esta parte ni en el c. 10, en el que trata de las variaciones que el texto de los LXX introducen en el salmo, la utilizó.
Ver además: F. BLEEK, *Theologische Studien und Kritiken:* 8 (1835) 441-446, y J. VAN DER PLOEG, *L'Exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux hébreux:* RB 54 (1947) 187-228, presentando una opinión muy distinta de la mía; y L. VENARD, *L'utilisation des psaumes dans l'épître aux hébreux,* 1945; ID., *Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament:* DBS 2, 23-51, que anoto de la bibliografía de K. J. THOMAS; añádase, de P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer,* 1954, 299, n. 24; G. HARDER, *Die Septuagintazitate des Hebräerbriefes,* en *Theologia viatorum,* 1939, 33-52.

tianos, se aplican a Cristo palabras que puede suponerse que un judío declarará simplemente que son irrelevantes para Cristo:

> Tú, Señor, al principio fundaste la tierra,
> y los cielos son obra de tus manos.
> Ellos perecerán, pero tú permaneces;
> y todos, como un vestido, envejecerán,
> y como un manto los envolverás,
> y como un vestido se mudarán;
> pero tú permaneces el mismo,
> y tus años no se acabarán.

Muchos comentaristas siguen la línea de B. F. Westcott *(L. c.)*:

> La aplicación al Hijo encarnado de palabras delicadas a Jehová..., reposa sobre la concepción esencial de la relación de Jehová con su pueblo. La alianza lleva a la encarnación. E históricamente fue a través de la identificación de la venida de Cristo con la venida "del Señor" como los apóstoles llegaron a la percepción de su verdadera divinidad.

Puede que sea así: pero no puede explicarse cómo en *un debate desde las escrituras por la divinidad de Cristo* pudo usarse, como prueba de las cualidades que el apologista cristiano defendía como pertenecientes a Cristo, un pasaje que un oponente, presumiblemente, pensaría se refería no al mesías sino a Dios.[35] Por muy oscura que sea la cita del salmo 45,

[35] Nada sorprende que se extraiga la frase de su verdadero contexto: F. F. BRUCE, *o. c.*, 12, hace notar

que en Heb 1, 8s. precede a éste, al menos no presenta este problema, porque puede demostrarse que se lo interpreta como una misiva de Dios a algún hombre (incluso si se trata de un hombre-Dios).[36] En este aspecto puede compararse con el salmo 82 ("Yo dije: vosotros sois dioses"), usado, como ya hicimos notar (*supra*), en Jn 10, 34. B. W. Bacon parece ser el único estudioso que intentó una explicación completa. Mantiene[37] que en el salmo 102 (en la *Septuaginta* el 101), en la versión de la *Septuaginta* (cuyas variantes pueden explicarse aquí como errores de lectura o de interpretación por parte de los hebreos), estos versículos se han convertido ya en una proclama de Yavé a su mesías; son así la respuesta de Yavé a los lamentos del mesías; le advierten que no se impaciente, que la tardanza prevista por Dios sólo se ha completado a medias, y el mesías debe ser paciente, puesto que en el orden debido será reivindicado y será mostrada su propia eternidad.

En el curso de esta exaltada réplica, se entiende que el mismo Señor se dirige al mesías como "señor",

cómo Heb 1, 13 ("son demasiado puros tus ojos"), en el comentario de Habacuq, no es más que una simple transferencia de Dios a un grupo de hombres. El rasgo sorprendente de Heb 1, 10-12 es el uso de este pasaje como argumento, donde puede parecer tan fácilmente refutable.

[36] K. THOMAS, *o. c.*, adopta la posición de que ὁ θεός es nominativo, no vocativo, y parafrasea (texto mecanografiado, 26): "Dios es tu fuerza por siempre jamás, y el cetro de rectitud es la autoridad de su reino"; pero cf. J. R. PORTER: JTS 12 (1961) 51s.

[37] B. W. BACON, *Heb 1, 10-12 and the Septuagint rendering of Ps 102, 23:* ZNTW 3 (1902) 280s.

κύριε (aunque si se llevara a sus últimas consecuencias el argumento de Mc 12, 37 sobre el salmo 110, significaría que era dirigido ¡a alguien más grande que Dios!). Puede admitirse que hay mucho aquí de especulativo y que parece rebuscado. Pero es quizá la única manera de explicar que tal pasaje se use aquí, en una secuencia manifiestamente apologética. Si los judíos no cristianos de habla griega han reconocido antes el salmo 102 *(Septuaginta* 101), 24b-29, como la respuesta de Dios a la llamada de su mesías, entonces éste se convierte en un fuerte argumento en manos del apologista cristiano que está tratando de demostrar la superioridad de Cristo sobre cualquier otro intermediario. Puede entonces decir justamente: ¡Mira con qué términos celestiales y divinos el mismo Dios se dirige a Cristo!

Otro pasaje, Heb 2, 13, presenta un problema similar. La cita en el versículo anterior del salmo 22 no es tan difícil de entender, porque sin demasiado esfuerzo puede suponerse que el salmista haya sido, a los ojos del antiguo lector, "mesiánico":

> ... y de nuevo: "Guardaré el testimonio sobre él"; y de nuevo: "Heme aquí, a mí y a los hijos que Dios me ha dado",

¿pueden tácitamente ser presentadas como dichas por "Cristo"? La respuesta, posiblemente, puede ser, una vez más, que la biblia griega las ha hecho, en los días precristianos, mesiánicas. Porque "el texto griego de Isaías 8 tiene las palabras καὶ ἐρεῖ ("y él dirá")

insertas antes del versículo 17, lo que da la impresión de que otro hablante, además del profeta, ha sido introducido":[38] "Y él dirá: 'Yo esperaré en Dios... He aquí, yo y los niños...' " Si ésta es la explicación correcta, estos dos pasajes son dos intrusiones mesiánicas no cristianas en la biblia griega, que fueron necesarias a nuestro escritor para sus propósitos cristianos.

Estos pasajes, y el pasaje de Moisés en Heb 3 (que no han recibido siempre tanta atención como otras citas), han sido objeto aquí de mención especial como indicios de la situación que hay detrás de esta epístola. Tomados con el resto de los usos que se hacen del Antiguo Testamento en el curso de sus argumentos, de los cuales los comentaristas tienen mucho que decir, apuntan a un cuerpo de lectores acostumbrados a las sutiles exégesis de la biblia griega, y hacen plausible el postular para hebreos, como postuló K. Stendahl para Mateo, una "escuela" de apologistas cristianos: la reconsideración y reaplicación sistemáticas de las escrituras griegas por cristianos instruidos, en el debate con investigadores no cristianos de la escritura.[39] Y si uno de ellos, su jefe, escribe al resto (cf.

[38] K. J. THOMAS, *o. c.*, 14, según Bleek, Lünemann y Moffatt.

[39] H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, 1959, renovó, erudita e ingeniosamente, el argumento de que Heb había sido escrito por judíos no cristianos como un opúsculo misionero. Esto proporciona, sin duda, una gran ayuda para explicar la sorprendente alusión no cristiana al βαπτισμοί en 6, 2, pero deja muchas cosas sin explicar. Sobre el uso que en Heb se hace del Sal 110, véanse algunas observaciones importantes en A. J. B. HIGGINS, *The Old Tes-*

13, 19), es natural que vuelva sobre el terreno que han atravesado en sus estudios en común, reiterándolos, reaplicándolos o trabajándolos en un conjunto ordenado.[40] Es verdad que se dirige a ellos, desde el principio hasta el fin, como su jefe y padre en Dios, y que en una ocasión (*v.* 11ss.) se queja de que sean lentos en la comprensión y todavía niños, cuando deberían estar lo bastante maduros para enseñar a otros. Pero esto no basta para hacer imposible el postular un previo estudio conjunto bajo su dirección.

De todas las escrituras que los cristianos de hoy podían esperar que hubiesen sido preeminentes en la apologética cristiana primitiva, Is 53 es la principal: pero, de hecho, es curiosamente poco usada en el Nuevo Testamento. Tendría que presentarse para combinar, como ya ha sido observado, la más sutil concepción de la defensa del mártir (comparable incluso a la figura humana reivindicada de Dan 7) con la aún más sutil concepción del poder redentor de la muerte del mártir, que alcanza a sus torturadores y opresores. Y, *a priori,* podía esperarse que Is 53 tuviese un papel preeminente, tanto en la interpretación por Jesús de su misión y ministerio, como en la primitiva evangelización y apologética cristianas.

Pero, de hecho, la única cita definitiva de Is 53

tament and some aspects of New Testament christology: CanJTh 6 (1960) 200s.

[40] La gran mayoría de las citas son del pentateuco y del salterio. Pero también hay algunas de los profetas y de otros escritos, además de los salmos, e indicios de cierto conocimiento de los escritos apócrifos.

en labios de Jesús en los evangelios es la alusión, recogida sólo por Lucas, en sus "seréis reconocidos entre los infieles" (Lc 22, 37), que no es una alusión redentora. Cualquier otra alusión que pudiéramos detectar en las palabras de Jesús está en frases que no pueden demostrarse dependan de las palabras de Isaías: Mc 10, 45, y las palabras de la institución.[41] E incluso los mismos autores del Nuevo Testamento hacen un uso sorprendentemente escaso de los cánticos del siervo.

Fuera del Nuevo Testamento, pero dentro del siglo I, 1 Clemente 16 cita a Is 53 por extenso, aunque todavía en aquel momento es aducido sólo como un ejemplo de la humildad de Cristo; y Bernabé v. 2 cita el pasaje "redentor". Pero, dentro del Nuevo Testamento, ¡qué poco se usa! Mateo aplica Is 53, 4 al ministerio de curación de Jesús (8, 17). Hechos 3, 13 *probablemente usa* παῖς *en el mismo sentido* (que en Hechos 4 es menos probable [ver supra]). El evangelista Felipe aplica Is 53, 7s. (sobre la humilde sumisión a la injusticia) a Jesús de acuerdo con Hechos 8, 32s.. Hechos 13, 47 aplica otro cantar del siervo (Is 49, 6) a los apóstoles; en 1 Pe 2, 24 hay una definitiva aplicación a la muerte de Cristo de las palabras redentoras (el único ejemplo en el Nuevo Testamento).

Pero en los escritos de Pablo, donde podía espe-

[41] Lo mismo que M. D. HOOKER, *o. c.*, en nota 23; cf. C. K. BARRETT, *The Background of Mark 10*, en *New Testament essays, in mem. T. W. Manson*, ed. por A. J. B. Higgins, 1959, 1s.

rarse mucho, hay muy poco, a menos que Flp 2 contenga alusiones al texto hebreo de Is 53 (y esto, aunque ciertamente es posible —y aun probable— es indemostrable). Las otras únicas alusiones están en Rom 4, 25 y 10, 16. El primero es una alusión claramente redentora (pero, ¡cuán fugaz!); el segundo es una cita de Is 53, 1, para mostrar que la obstinación de Israel está reconocida a lo largo de toda la escritura como algo que debía esperarse y con lo que había que contar.[42]

Así, un pasaje de la escritura del que podría presumirse que contribuiría señaladamente a la formación y modelación de la apologética cristiana es singularmente raro. Sólo podemos suponer que estaba de algún modo viciado para este propósito, que ya había sido echado a perder o se había embotado como argumento contra los judíos, por algunas circunstancias que no podemos discernir claramente. Jeremías arguyó que algunos habrían aplicado ya en tiempos precristianos el pasaje de Is 53 al mesías (o al redentor escogido por Dios, de alguna forma), y que fue también porque los judíos se dieron cuenta claramente de que era aplicable a Jesús, por lo que reaccionaron contra él y comenzaron a darle al pasaje una interpretación muy diferente. Interpretaciones

[42] JEREMIAS, en su recensión del libro de Hooker, citado anteriormente, cf. JTS 11 (1960) 140s., lamenta el que "trate el Nuevo Testamento como un mosaico y examine cada piedra por separado", así como el que ignore las alusiones que van más allá de las citas directas, como πολλοί, ὑπέρ, o ἀντί, etc.

rabínicas más tardías mostraban que el sufrimiento, hasta entonces, al menos, había sido aplicado a los enemigos de los judíos, y a su propia nación o a sus representantes[48] sólo la exaltación y la gloria. Si tales interpretaciones empezaron a ser usadas muy tempranamente en el período cristiano, es posible imaginar por qué los apologistas cristianos rara vez apelaban a Is 53: conocían de antemano cómo su exégesis del pasaje podía ser contradicha por sus oponentes.

Pero con esto no damos sino un pequeño paso hacia la explicación de por qué las tradiciones de las palabras de Jesús muestran tan poca huella de su paso por él: porque el contenido de esas tradiciones en otros puntos no parece que esté muy condicionado por lo que la Iglesia consideraba útil o interesante para ella misma. Y si Jesús hubiera citado frecuentemente Is 53, podía esperarse que, aún después de que fuese totalmente abandonado por la apologética cristiana, sobreviviría todavía a las palabras: la vida de Jesús, su muerte y su resurrección fueron reconocidas con claridad por la Iglesia (y, la evidencia parece sugerirlo, también por él mismo) como redentoras: éste es el evangelio de Pablo, de Pedro, de la epístola a los hebreos y de los escritos de Juan, aun si uno deja fuera del conjunto a los sinópticos y a los Hechos de los apóstoles. No obstante, el único pasaje sobre el sufrimiento redentor de las escrituras judías

[48] Cf. W. ZIMMERLI-J. JEREMIAS, *o. c.*; y nótese en especial la interpretación aparentemente mesiánica de Is 52, 14, implícita en uno de los textos de Qumran (1Q Is A): cf. F. F. BRUCE, *o. c.*, 56.

es usado escasamente. Es éste un fenómeno que aún espera explicación.

Sin embargo, quizás baste con lo dicho para indicar, con algunos ejemplos escogidos, cómo se introdujeron las escrituras en la apologética cristiana primitiva, hasta que, tarde o temprano, produjeron folletos enteros, como Rom 9-11, la epístola a los hebreos y el evangelio de Mateo.

Fuera y más allá del Nuevo Testamento se encuentran otros extensos ejemplos, como la *Epístola de Bernabé,* trabajos de Cipriano sobre testimonios, y el *Diálogo* con Trifón de Justino. El compararlos con el Nuevo Testamento sirve para marcar con pronunciado relieve la general sensatez y reserva del Nuevo Testamento.

Pero la mención de Cipriano es una advertencia de que es importante para nuestra investigación saber si podemos imaginar ya a los cristianos del período del Nuevo Testamento, como Cipriano, y antes Melitón (Euseb., *H. E.*, 4. 26), usando "libros-testimonio", antologías de los pasajes del Antiguo Testamento que se consideraban significativos para los cristianos. J. Rendel Harris contestó afirmativamente.[44] Trabajando sobre el tratado de Cipriano sobre los testimonios (*c.* 249, d. C.) y observando fenómenos tales como la yuxtaposición de los "pasajes-clave" de Is 8 y 28 en Rom 9 y 1 Pe 2, ha surgido que la evidencia apunta al uso muy temprano de tales libros-

[44] J. R. HARRIS, *Testimonies*, 1916.

testimonio. Más recientemente, C. H. Dodd, seguido por J. W. Doeve y otros,[45] ha argüido que los datos del Nuevo Testamento pueden explicarse satisfactoriamente con solo postular que, sin que en absoluto usaran necesariamente antologías escritas, los cristianos aprendieron a usar muchas partes de la escritura a la luz de los acontecimientos que habían experimentado, y que esas partes llegaron de esta forma a asociarse las unas con las otras en sus mentes y en sus labios. Es difícil, pese a todo, ver, *prima facie,* cualquier razón por la que no circulasen escritas, y M. D. Hooker, *Jesus and the Servant,* 1959, 21ss., se ha preguntado si las pretensiones de Dodd pueden sostenerse, de todos modos, en el caso de los cánticos del siervo.

Si se usaron colecciones escritas de testimonios, nos encontramos de nuevo con la tan debatida sugerencia de que las *logia* hebreas atribuídas por Papías a Mateo (Euseb., *H. E.,* 3, 39. 16) eran *testimonia* del Antiguo Testamento. En conjunto, sin embargo, aunque aceptemos la posibilidad de que libros de testimonio circulasen en los primeros días, lo más probable es que Papías entendiese por *logia* dichos de Jesús, y que lo que está describiendo sea algo así como lo que los estudiosos han etiquetado con "Q": una

[45] C. H. DODD, *According to the scriptures,* 1952; J. W. DOEVE, *Jewish hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts,* 1953; E. E. ELLIS, *Paul's use of the Old Testament,* 1957, 98s.; cf. también T. W. MANSON, *The argument from prophecy:* JTS 46 (1945) 129s.; y B. LINDARS, *New Testament apologetic,* 1961.

colección, o grupo de colecciones, de dichos de Jesús, extraídos de la recopilación de los evangelios de Mateo y Lucas.[46] Que tal colección de dichos pudiera ser asociada con el apóstol Mateo, no es, *a priori,* inverosímil. De todas formas, cualquiera que sea la respuesta que se dé a si hubo libros de testimonios o si las *logia* fueron testimonios del Antiguo Testamento o dichos de Jesús, se mantiene el hecho de que los primitivos escritos cristianos tomaron forma bajo la influencia de la interpretación cristiana y la aplicación de las escrituras judías. Al decir que mu-

[46] Para el origen del símbolo "Q", ver W. F. HOWARD: ET 1 (1938-39) 379s. Se ha dicho con frecuencia que se derivaba del alemán *Quelle,* fuente, pero R. H. LIGHTFOOT, *History and interpretation in the Gospels,* 1935, 27, relata cómo J. A. Robinson afirmaba que el símbolo fue usado por primera vez por él mismo, escogido simplemente porque (en sus clases en Cambridge, en los años 90) tenía la costumbre de utilizar "P" para designar el evangelio de Marcos, como si recogiera los recuerdos de Pedro, y "Q" fue el símbolo más natural usado para el siguiente documento. W. F. Howard sostiene, sin embargo, que J. WEISS, en fecha tan temprana como 1892, en *Die Predigt Jesu,* ya usaba el símbolo; aunque no esté demostrado, hay indicios para pensar que tomó ese símbolo de su padre, Bernhard Weiss, puesto que en un ensayo publicado en *Studien und Kritiken,* 1891, 248, escribe: "El discurso apocalíptico que nosotros, con Weiss y otros, derivamos de la logia "Q"..." La pretensión de J. A. Robinson, de ser su inventor, podría entonces caer por su base, como Howard piensa; pero no hace falta suponer que la razón de la elección del símbolo sea (más bien improbable) de provenir de *Quelle,* ya que no sería demasiado natural, tampoco en inglés, designar una fuente desconocida por "S", simplemente porque sea una *Source.* Como tampoco, en español, tendría por qué designársela como "F", inicial de fuente.

chas partes del evangelio fueron extraídas del material del Antiguo Testamento, se va más allá de la evidencia. En principio, los puntos de testimonio del Nuevo Testamento se presentan como el factor determinante y decisivo al que el material del Antiguo Testamento se subordina casi siempre. Aquí y allá, un pasaje del Antiguo Testamento puede haber contribuido con algún detalle circunstancial en el relato de alguna tradición acerca de Jesús —las dos bestias en la entrada triunfal, de Mateo (Mt 21, 2, 5), proporcionan un ejemplo típico. De la misma forma, A. Guilding atribuye el nombre Malcus, en Jn 18, 10, a la lectura del Antiguo Testamento que su teoría encuentra detrás de este pasaje.[47] Pero es problemático el que algún pasaje del Antiguo Testamento haya dado origen por sí solo a un episodio completo, del principio al fin, de la vida de Jesús en el Nuevo Testamento.

Por el contrario, sucede más bien que la elección de pasajes del Antiguo Testamento está determinada por los acontecimientos cristianos, y su interpretación dictada por la tradición cristiana. De hecho, Fr. Barnabas Lindars[48] ha sugerido plausiblemente que fue el cumplimiento literal de lo que él cree pudo haber sido una predicción del propio Cristo de que habría de resucitar "al tercer día", lo que los cristianos empezaron por afirmar; y sólo secundariamente lo relacionaron con Os 6, 2, aunque pudo haber sido

[47] A. GUILDING, *The fourth Gospel and jewish worship*, 1960, 232.

[48] B. LINDARS, *New Testament apologetic*, 1961, 59s.

de aquí de donde Jesús sacó la frase (usada como modismo idiomático por "muy pronto").

Los cristianos se encontraron pues a sí mismos empujados por la presión de los acontecimientos hacia una nueva vía de selección, conexión, agrupamiento e interpretación de lo que llamamos pasajes del Antiguo Testamento;[49] y, aun cuando las escrituras de los judíos ejercieron sin duda una gran influencia sobre la forma en que presentaron su material, y finalmente sobre los propios escritos y colecciones de las escrituras cristianas, esta influencia estuvo evidentemente subordinada, tanto a la influencia del testimonio de los apóstoles sobre Jesús, como a la inspiración viva de los profetas cristianos de la Iglesia.

[49] Por supuesto, había ya un "canon" no definido de escrituras; y los libros usados, por ejemplo, por san Pablo, incluían evidentemente algunos de los que ahora conocemos como "apócrifos" o "pseudoepígrafos'.

5

LOS EVANGELIOS Y LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Se ha puesto de moda relacionar los evangelios de Mateo y Marcos principalmente con el culto cristiano, y los Hechos de Lucas con la apologética.[1] Pero puede decirse mucho a favor de la consideración de la apologética como un motivo eminente en los tres evangelios sinópticos, y quizá también en el evangelio de san Juan, en el sentido de que constituyen obras de "explicación". Los evangelios de Mateo y

[1] Ver, por ejemplo, G. D. KILPATRICK, *The origins of the Gospel according to st. Matthew,* 1946 (contra K. STENDAHL, *The school of st. Matthew,* 1954); P. CARRINGTON, *The primitive christian calendar,* 1940 [contra W. D. DAVIES, *The background of the New Testament and its eschatologie* (in honor. C. H. DODD), 1956, 124s.], y *According to Mark,* 1961; B. S. EASTON, *Early christianity: the purpose of Acts and other papers,* ed. F. C. Grant, 1955.

Marcos no son lo más idóneo para haber sido escritos como opúsculos para lectores no creyentes: indudablemente son libros de iglesia. Pero, a pesar de todo, es más fácil explicarlos como instrucción, ciertamente para creyentes en primera instancia, pero con especial referencia a los no creyentes: una ayuda para los cristianos para que explicasen su fe y la defendiesen cuando se les presentara la ocasión.[2]

Los intentos de referir Mateo y Marcos primariamente al culto, no son totalmente convincentes. La teoría de Carrington, según la cual Marcos se ajusta al esquema de un leccionario, no parece resistir un análisis detallado, y aunque Kilpatrick hace verosímil la tesis de que Mateo represente la adaptación de las tradiciones cristianas para ser leídas en el culto, la tesis de Stendahl de que representa más bien el trabajo de una escuela de exposición es más plausible.[3] Y, cuando uno empieza a pensar sobre ello, es bastante obvio que, una vez que alguien hubiera aceptado el *kerygma,* necesitaría una ampliación de él, y una" personificación" del Jesús que había sido tan sucintamente proclamado como señor.

El mensaje evangélico de Pablo, como puede deducirse de las referencias en sus epístolas, pudo haber carecido del poder de retener el afecto y la lealtad

[2] Cf. C. F. D. MOULE, *The intention of the evangelists,* en *New Testament essays, in mem. T. W. Manson,* ed. por A. J. B. Higgins, 1959.

[3] Se hizo una amplia revisión de las posibilidades en el comentario sobre Marcos, de S. E. JOHNSON, 1960, y en el de F. V. FILSON sobre Mateo, 1960.

del creyente, si no se lo hubiera reforzado con un retrato del Señor a través de sus palabras y sus hechos;[4] y, más aún, hubiera sido virtualmente imposible explicar el cristianismo a un catecúmeno, o defenderlo frente a un antagonista, sin algún relato circunstanciado de "cómo sucedió todo". Podía muy bien decirse a la muchedumbre de Jerusalén, poco tiempo después de la crucifixión, que el Jesús a quien habían crucificado había sido hecho Señor y Cristo (Hechos 2, 36); pero oyentes remotos en el tiempo y en el espacio preguntarían necesariamente: ¿quién es ese Jesús y cómo llegó a ser crucificado por su propio pueblo? E incluso los ya convertidos pudieron preguntar muy pronto: ¿qué es lo que se conoce acerca de su historia?, ¿qué clase de palabras y hechos están relacionados con él?, ¿por qué fue atacado por su propio pueblo? Es en el contexto de tales preguntas en el que parece más probable que tomaran forma los evangelios.

El evangelio de Mateo ha sido llamado una y otra vez el evangelio de los judíos. Pero, con más razón,

[4] Cf. C. H. DODD, en E. H. SNEATH (ed.), *The evolution of ethics*, 1927, 300s., apunta que la ética de Pablo consigue concretarse y encuentra un punto de apoyo en la figura del Jesús histórico, que nos amó y murió por nosotros, y que tiene que ser imitado. (Merece la pena, sin embargo, de pasada, recordar qué poco interés parece haber sentido la antigüedad por el retrato *literal*, pictórico o por descripción. La famosa descripción de la apariencia de Pablo en *Los hechos de Pablo y Tecla*, 3, es excepcional y, en cualquier caso, relativamente tardía. ¿Puede esta omisión conectarse primeramente con la antipatía de los hebreos a las representaciones visuales?

puede llamársele el evangelio contra los judíos:[5] mucho más si se ve en él la munición que los cristianos podían usar al ser atacados por judíos no cristianos que dijeran: vuestro maestro no era el mesías (respuesta: sí, lo fue: descendiente de David, cumpliéndose en él los modelos de la profecía [Mt 1, 1ss. y *passim*]); o: vuestro maestro no fue un verdadero rabino, él atacaba la ley (respuesta: por el contrario, sus normas son más rigurosas que las de los rabinos judíos [Mt 5, 17-20]); o: la pretensión de los nazarenos de ser el verdadero Israel es falsa (respuesta: no, es en la confesión de Jesús como Cristo donde se construye la asamblea de Israel [Mt 16, 18]); o, ¿de qué tenéis que ocuparos entre los gentiles? (respuesta: el Señor, es cierto, se mantuvo cuidadosamente dentro de Israel en su ministerio, e incluso instruyó a sus dis-

[5] "Apología histórica del nazareno y su comunidad contra el judaísmo": T. ZAHN, *Einleitung*, 2, 294, citado por P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium*, 1958, 13, n. 3. De forma semejante, FEINE-BEHM, *Einleitung*, 53, citado ya; también J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1952, 24s., 27, lo describe como un arma puesta a disposición de los lectores, para evitarles caer ante los judíos con demasiada facilidad (también en P. NEPPER-CHRISTENSEN, *o. c.*, 35). Aquí Zahn sostiene el punto de vista contrario, creyendo probable que "Mateo deseaba ver su libro leído especialmente por judíos no creyentes". Piensa también, sin embargo, en los judíos cristianos (quizá más judíos que cristianos) que podían aturdirse en su disputa con los judíos no cristianos y necesitarían esta ayuda (P. NEPPER-CHRISTENSEN, *o. c.*, 15, n. 11). Ver también la reciente discusión de E. P. BLAIR, *Jesus in the Gospel of Matthew*, 1960, por ejemplo: "es obvio que la Iglesia estaba enzarzada en una agria disputa con la sinagoga..." (161).

cípulos para que hicieran lo mismo, pero sus parábolas, de largo alcance, y su mandato fueron universalistas [Mt 8, 11; 10, 5, 23; 15, 26; 28, 19]).

Esta es justamente la clase de argumentos que podían haber sido usados en conflictos de este tipo, y es fácil ver en Mateo un libro de texto para los cristianos que vivían muy cerca (si no dentro) de un ghetto judío: posiblemente "cerca" mejor que "en", porque se ha discutido si los cristianos de entre los que surgió este evangelio eran ellos mismos judíos. Está muy claro que se dirige a *judíos:* ¿es tan claro que sea dirigido *por* judíos? Hay dos o tres detalles que podrían sorprender, si se admite que fue escrito por alguien que conocía el interior del judaísmo.[6]

Por otra parte, está la famosa alusión al escriba que se hace cristiano (Mt 13, 52), y el respeto a los ideales de los escribas (Mt 23, 2, 34). ¿Es posible que el evangelio de Mateo sea la obra de un grupo de cristianos reflexivos (la "escuela" de Stendahl): una especie de grupo de estudio (cf. anteriormente), que incluyese judíos y gentiles que colaboraron reuniendo las tradiciones (incluído Marcos) y formulando los argumentos, y presentando un retrato de Jesús tal

[6] Mt 27, 62: ¿es posible que los sumos sacerdotes y fariseos hubiesen ido a Pilato el día después de la preparación, significando esto que el día en cuestión era el de pascua o el sabbat? Mt 3, 7; 16, 1s.: ¿es realmente plausible esta combinación de fariseos y saduceos? Contrástese con los paralelos en los otros evangelios (donde haya algunos); ver también K. W. CLARK, *The gentile bias in Matthew:* JBL 66 (1947) 165s.

que pudiera ayudarles a ellos y a su comunidad en el enfrentamiento con los judíos no cristianos? Es éste un cuerpo de cristianos "presentándose" a sí mismos como el verdadero Israel, frente a vecinos próximos que escupían su nombre como impuro. El blanco del ataque es el "hipócrita" que (para esta comunidad) es el judío farisaico no cristiano, igual que el *ethnikos* es el gentil no cristiano.

No hay duda de que, en cualquier relato de cómo el evangelio de Mateo llegó a ser y para qué sirvió, estamos obligados a dejar cabida a la temprana y persistente tradición de un escrito semítico del apóstol Mateo.[7] La forma de esta tradición más frecuentemente citada es la de Papías (en Euseb., *H. E.*, 3, 39, 16), que habla de "los oráculos" (τὰ λόγια), que cada lector traducía del original semítico lo mejor que podía. Parece ser comúnmente admitido que el evangelio, como lo conocemos nosotros, no ofrece ninguna clara evidencia de ser, en su conjunto, y en sus partes más distintivas, una traducción, e incluye material que es difícil atribuir a uno de los doce. Pero es costoso ver cómo la tradición de un original semítico y apostólico surge de pronto sin que haya absolutamente nada detrás de ella. Probablemente lo más sencillo es postular una colección semítica de dichos apostólicos, quizá (como hemos dicho antes) la

[7] Ver la colección de textos de P. NEPPER-CHRISTENSEN, *o. c.*, 210s. (EUSEBIO, *H. E.*, 3, 24. 6, 39. 16; 5, 8. 2, 10. 3; 6, 25. 4; JERONIMO, *De vir. illustr.* 3; *In Matt.*, 2, 12; *Adv. Pelag.*, 3, 2).

misma (usualmente llamada "Q") que aparece usada también por Lucas; y parece que, aunque con muchos cambios respecto al original, contribuyó a las tradiciones fundidas en nuestro evangelio actual. Aún es posible ver en el evangelio, tal como está ahora, una colección de "explicaciones" para uso de los cristianos entre sí, para su edificación, y en conflicto con sus oponentes.

Si "los oráculos" se identifican con alguna temprana fuente semítica, subyacente tanto a Mateo como a Lucas, es concebible entonces que la alusión de Papías a las diversas versiones griegas ("cada lector lo tradujo lo mejor que pudo") pueda ayudarnos a explicar alguna de las diferencias entre Mateo y Lucas en los pasajes paralelos.[8] No se trata de negar que muchas diferencias, quizá la mayoría, puedan atribuirse a predilecciones teológicas o de otro tipo de los editores o recopiladores (en su uso común de Marcos esto es demostrable); sólo se trata de sugerir que algunas de ellas pueden responder a interpretaciones distintas de un original semita común. Esto podría defenderse en alguna medida, aunque se adopte una posición extrema, postulando (como es la tendencia de la escuela escandinava) tradiciones orales mejor que algo tan rígido como un documento ("Q").

Una cosa está clara acerca del enigmático evangelio atribuido a Mateo tal como lo conocemos ahora: reúne una considerable cantidad de tradiciones, y no

[8] Ver el apéndice 1: *Traducción griega y original griego en Mateo.*

puede extraerse de él una perspectiva absolutamente coherente. Puede que el propio escritor efectivo (o los escritores, si fue un grupo) tuviera un plan y un punto de vista consistentes, por ejemplo la aprobación de la evangelización de los gentiles y la defensa de la Iglesia cristiana como verdadero Israel. Pero el respeto a las tradiciones, y el deseo de respetarlas aun cuando no encajasen en el esquema, pudo evidentemente más que el deseo de consistencia. En consecuencia, palabras particularistas y rigoristas aparecen junto a otras liberales y universalistas. Quizá la más evidente discrepancia la constituye la presencia en este evangelio del famoso dicho de Mt 10, 23: "no acabaréis las ciudades de Israel, antes de que venga el hijo del hombre". Aquí, o el evangelista identifica la llegada del hijo del hombre con la resurrección, a pesar de que en otros pasajes parece claramente ir unida a un futuro más remoto, o está interpretando el encargo de evangelización de Mt 10 sin relación con el contexto del ministerio de Jesús en el que él mismo la ha colocado, y aplicándola en vez de a él a su propia situación contemporánea, o está preservando fielmente una parábola que se encuentra en sus tradiciones y que (sea o no genuinamente dominical) ha dejado de tener cualquier relación con su propio tiempo, o, por último, el dicho une la "venida del hijo del hombre" con la crisis de la guerra judía.[9] De todas esas difíciles opciones, quizá la última sea la menos difícil de creer.

[9] Cf. A. FEUILLET, *Les origines et la signification de Mt 10, 23:* CatBibQ 23, 2 (1961) 182s.

Hay otro dicho de Mateo, ya tratado más arriba, que es notoriamente difícil de encajar convincentemente en el esquema —aquel "rigorista" de v. 18 acerca de la permanencia de la ley y de los profetas: "Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla" (o *N. E. B.*, al margen, "antes de que todo se presente para su cumplimiento"). Pero es posible que esto fuera retenido deliberadamente por el evangelista de sus tradiciones, para rebatir los cargos que los judíos esgrimían contra los cristianos de socavar las elevadas normas del judaísmo farisaico. Sería tanto como decir que el mismo Jesús puso un nivel máximo, no mínimo. ¿No es ésta una explicación más probable que la que usualmente se da[10] de que el pasaje refleja censuras que suscitó en la comunidad de Mateo la oposición a la ley? ¿No es más bien munición extraída del arsenal de las *logia* (aunque en este caso no sea usado también por Lucas) contra judíos no cristianos que estaban atacando a los cristianos (como Pablo fue atacado) por arraigar el judaísmo?

Si vemos en Mateo una colección de tradiciones, hecha por un grupo de cristianos que tenían un punto de vista definido sobre ellos mismos, y una defensa definida que mantener frente a los antagonistas judíos, pero que también estaban más ansiosos de preservar las tradiciones que de observar la consistencia en

[10] Por ejemplo, recientemente por G. BARTH, en *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, de G. BORNKAMM-G. BARTH-H. J. HELD, 1960, 149.

todas partes, quizá lo estamos viendo a su verdadera luz. Apenas hay que añadir que su cuidadosa distribución en secciones por materias hace plausible la idea de que fuera proyectado para la instrucción de los creyentes en su fe y en la defensa de ella. Es un manual (en este sentido algo como el *Didajé),* un libro de catecismo: pero para la instrucción en apologética bastante más que en religión y moral.[11]

Marcos, en una escala más simple, aporta también material para la explicación y la defensa. Muestra cómo surgieron los celos y el antagonismo; explica cómo sólo los menos reconocieron a Jesús como Cristo e Hijo de Dios, mientras que los más lo rechazaron. Contiene un núcleo de historias de sus milagros y palabras. No es tan agudamente antijudío como Mateo; es adecuado para la preparación general de los cristianos, explicando tanto a judíos como a gentiles cómo comenzó todo y por qué sostenía que Jesús era el Cristo y el Hijo de Dios. Comienza con una aplicación de la escritura de estilo *pesher* (para esto, v. c. 4,

[11] Ver W. TRILLING, *Das wahre Israel,* 1959, que hace una exposición muy interesante de la tesis de que la pretensión de Mateo es presentar a la iglesia cristiana como el verdadero Israel, para quien el poder de Dios es el poder de Cristo, y cuya misión es la de extenderse por todo el mundo. Trilling toma las palabras finales del evangelio como normativa de su visión global. E. P. BLAIR, *o. c.,* intenta sugerir que Mateo pudo ser una especie de versión de Marcos, realizada por un helenista, mientras que Juan representa la tradición de los helenistas en su forma más pura (157). Pero es discutible si las especulaciones de O. Cullmann sobre los helenistas (que aquí se proponen) apoyarían esta construcción.

supra), incluyendo la escritura de Is 40 ("la voz del que clama..."), que sabemos fue usada también en los círculos de Qumran (1QS 8, 12-16), combinada con otra escritura (Mal 3, 1 o Ex 23, 20); se declara que ambas se aplican a las circunstancias de Juan el bautista. Y a lo largo de todo este evangelio aparecen *testimonia* del Antiguo Testamento. El evangelio de Marcos es el *kerygma* apostólico, incluidas las evidencias del Antiguo Testamento, construido en forma narrativa, viva.

Si los evangelios de Lucas y Juan, cada uno en su estilo, son de nuevo diferentes, es más fácil imaginar que fueron pensados realmente para ser puestos en manos de un oponente o de alguien que dudase, sin depender de la mediación verbal del cristiano. Si Mateo y Marcos son instrucciones para ayudar a los cristianos a explicarse a sí mismos, tanto a ellos como a los otros, los Hechos de Lucas son, en cualquier caso, una llamada individual dirigida a un catecúmeno (que pudo haber sido Teófilo) y a otros de su tipo —gentes en la orilla misma del cristianismo que, desde fuera, lo miran con interés, e incluso a través de ellos, también a lectores realmente antagónicos.[12] No se

[12] C. H. ROBERTS, en sus *Sandars Lectures* en Cambridge, febrero de 1961, sostiene que los primeros libros cristianos encontrados en rollos, en contraste con el códice cristiano usual, son Lucas y Hechos, lo que indica posiblemente que estaban destinados a un público no cristiano. Establece la hipótesis (contraria a la mía que sigue en este párrafo) de que el texto *d* puede representar esta edición "pública", y el texto *b* una revisión más restringida para uso cristiano. M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the*

trata de que no contenga un magnífico material para la construcción del cuerpo cristiano, pero si buscamos propósitos primarios parece como algo dirigido al exterior. Es sumamente improbable que se hayan hecho muchas copias de él. Lo más fácil es que un único original se haya entregado a un único individuo, Teófilo, para ser sólo más tarde copiado (y quizás embellecido, como en el texto d).

Es posible, manifiestamente, que se exagere el carácter apologético de los Hechos. De vez en cuando se le presenta como si su único objetivo fuese probar a las autoridades romanas (a través de su excelencia Teófilo) que la cristiandad tenía el mismo derecho a existir que Israel —o, mejor, que sólo los cristianos *son* el verdadero Israel. Es dudoso (cf. c. 7, *infra)* que Lucas hubiese hecho exactamente lo que hizo, si fuera éste su único propósito. Sin negar que estos motivos hayan podido contribuir, está más cerca de la verdad ver en los Hechos, ante todo, una gran defensa de la voluntad de Dios. Es la historia del diminuto pero poderoso grano de mostaza; es la narración del Espíritu Santo venciendo y justificando la causa de Cristo, de forma tal que las rejas de la prisión caen como barro ante los decretos divinos; es la entrega de la vida del mártir del evangelio, de la que resulta el impulso a la misma causa que el enemigo está pasando a cuchillo. Toda la historia discurre hasta su climax a través de tormentas y naufragios, de intrigas

Apostles, 1956, 89s., traza las marcadas variaciones en el texto de los Hechos para su uso "secular".

de los hombres perversos y de ataques de la serpiente: nada puede impedir a la "nave escogida" el cumplimiento del designio de Dios.[13]

Aquí, entonces, en los evangelios sinópticos y en los Hechos, cada uno con su énfasis particular, puede encontrarse el sedimento de las primitivas explicaciones cristianas: aquí están las voces de los cristianos explicando lo que les llevó a su existencia, cómo llegaron a ser, contándose a sí mismos la historia que podían contar a los demás, o incluso contándola directamente a los otros.

¿Qué puede decirse acerca de la génesis y el propósito del evangelio de san Juan, el gran enigma? Declara de sí mismo que su objeto es ayudar a creer (20, 31). ¿Significa esto reformar la creencia de los ya creyentes, o crear creencia entre los no creyentes? Este es un problema familiar, y es casi seguro que no puede decidirse sobre bases puramente gramaticales. La frase (en cualquiera de sus dos variantes) puede, si es necesario, significar una cosa o ambas.[14] Si queremos encontrar una respuesta absoluta, debe ser en el carácter del evangelio (y sus epístolas conexas) como un todo. Recientemente se han hecho grandes esfuerzos para considerarlo un evangelio para judíos, para los judíos de la diáspora, a quienes se ofrecía una

[13] H. CHADWICK, *The circle and the ellipse*, 16. Una valoración estimable de los propósitos de Lucas y Hechos se encuentra en C. K. BARRETT, *Luke the historian in recent study*, 1961.

[14] Cf. la discusión de la fórmula en C. H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel*, 1953, 9.

brillante representación de tradiciones palestinas de alto valor histórico, de forma tal que hablasen a sus necesidades y dudas y forzasen su atención.[15] Pero es casi imposible explicar ciertos fenómenos, si fue exclusivamente pensado para judíos: difícilmente sería necesario un comentario tal como que la pascua es una fiesta judía. Es más fácil verlo como hecho a la vez para judíos y gentiles, y leer los comentarios tan elementales incluso para judíos de la diáspora, como hechos para los gentiles.

Más importante es su perspectiva general y su aproximación. Este evangelio, al contrario que los otros, responde a la pregunta: ¿qué debo hacer para ser salvado? Los otros básicamente se reducen a la historia del discipulado; el cuarto evangelio habla en términos, no sólo de seguimiento e imitación, sino de creencia e incorporación. Lo que se señala mucho menos frecuentemente es que también contesta a la pregunta: ¿qué debo hacer *yo*?; es un mensaje extremadamente individualista. Lo mismo que san Pablo

[15] W. C. VAN UNNIK, *The purpose of st. John's Gospel,* en *Studia evangelica* [papeles de la "Four Gospels Conference", Oxford 1957: TundU 73 (1959)]; también en *The Gospels reconsidered,* 1960 (una selección de la anterior), 167s.; J. A. T. ROBINSON, *The new look on the fourth Gospel: Ibid.,* 338s.; *The destination and purpose of the st. John's Gospel:* JNTS 6, 2 (1960) 117s.; y, para un resumen de las opiniones, A. J. B. HIGGINS, *The historicity of the fourth Gospel,* 1960; C. H. DODD, en *The interpretation of the fourth Gospel,* 1953, presenta argumentos que, aun reconociendo que gran parte del material es judío, dan también un énfasis considerable a la apologética gentil.

ve a Jesús como la nueva humanidad, el cuerpo integrador en el que todos los miembros están orgánicamente conectados, el único en el que ha tenido realmente lugar la resurrección de todos los hombres, san Juan ve a Jesús como la fuente de la vida; estar conectado con ella, es, para cada individuo, vida eterna. Ve al Espíritu Santo como la presencia del Señor en cada corazón, y puede hablar ya de cumplimiento en este reino precisamente, porque se mueve a un nivel individual. No niega una resurrección general en el último día, ni una venida del Señor al final. Pero se ocupa de la fe individual y del contacto con el Señor en esta vida. Es éste un evangelio que, en su conjunto, podía ser aceptado rápidamente por el pensamiento gentil. Quizás el evangelista explica el cristianismo al cosmopolita pueblo efesio, a la vez a judíos y a griegos.[16]

También contiene partes polémicas contra los judíos. El conflicto de Jesús con sus antagonistas, especialmente en los capítulos 7, 8 y 9, es reminiscencia de la más dura controversia judía de otras partes del Nuevo Testamento, incluyendo algunas de las epístolas de Pablo y el evangelio de Mateo. En el capítulo 9, la historia del ciego de nacimiento parece contarse de tal modo que tipifique las consecuencias del bautismo cristiano en un medio antagónico judío. La condición humana de haber nacido en el pecado (*v.*

[16] C. F. D. MOULE, *The individualism of st. John's Gospel:* NovT (Festheft de E. STAUFFER), 1961, a punto de aparecer.

34) equivale a ser (espiritualmente) ciego de nacimiento (*v.* 1). El esclarecimiento (o bautismo) se obtiene lavándose en agua, que es (como el propio Cristo) "enviada" por Dios (*v.* 7). Quizá se alude todavía a la unción bautismal con el ἐπέχρισεν ("untado") del *v.* 11 (aunque en el *v.* 6 es ἐπέθηκεν, simplemente "aplicado"). A esto sigue el sencillo testimonio cristiano: "una vez fui ciego, ahora puedo ver" (*v.* 25); y, por fin, encontramos que implica la confesión cristiana básica —la creencia en Jesús como Hijo de Dios (¿o hijo del hombre?, la lectura es incierta) y señor (*vv.* 35-38). El resultado inevitable del "esclarecimiento" es el ostracismo y la excomunión de la sinagoga (*vv.* 22-34). Así, aunque el orden de los acontecimientos no está acomodado al modelo del bautismo, las frases dispersas y el cuadro total se suman para producir la impresión irresistible de que se está volviendo a contar una pieza auténtica de la tradición dominical a la luz de los conflictos dominantes.

Es fácil creer lo mismo de los capítulos 7 y 8, así como de otros pasajes menos extensos, y dispersos.[17]

Entonces, pueden ser éstas tradiciones auténticas de las controversias reales de la vida de Jesús, conservadas y reajustadas de forma tal que se adecuasen a las circunstancias del propio evangelista. En una ciudad como Efeso, se codeaban el judío místico y el rabino, el gnóstico y el ebionita. Y la historia del Verbo de

[17] Cf. C. H. DODD, *A l'arrière-plan d'un dialogue johannique:* RHP 1 (1955) 5s.

Dios encarnado, con sus extraordinarias palabras y sus luminosos hechos, tenía un mensaje para todos.

En los cuatro evangelios, la narración de la pasión es una parte componente preeminente y proporcionalmente larga. En ninguno de ellos se narra de forma tal que se haga particularmente obvio el aspecto redentor de la muerte de Cristo, aunque las alusiones al Antiguo Testamento dejan claro que la historia total se trata como el cumplimiento del plan de Dios de salvación para su pueblo, tanto más cuanto que sus mayores oponentes ayudan inconscientemente a urdir el modelo. Una vez más, entonces, parece que un propósito explicatorio o apologético subyace a lo que se dice: y éste parece de hecho servido, no sólo por las alusiones al Antiguo Testamento, sino también por lo que ostensiblemente es narración directa.

Precisamente es el propósito apologético, de acuerdo con una de las más recientes entre las numerosas reconstruciones, el que ha distorsionado grandemente la narración del juicio en los evangelios. P. Winter sostiene [18] que Jesús de hecho fue condenado por el gobernador romano como insurgente, y que los evangelios, al declarar la complicidad de los judíos en su muerte, sólo reflejan un período en el que los cristianos estaban tratando de congraciarse con el gobierno, exonerando a los romanos tanto como era posible. Este autor, dejando aparte la dificultad de prescindir de mucho de lo que es circunstancial como si

[18] P. WINTER, *On the trial of Jesus*, 1961. Para su contraste, cf. J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*. Barcelona 1964.

fuera mera invención,[19] no hace ninguna justicia a la evidencia (indicada *supra,* c. 3) de que el modo de vida y la enseñanza de Jesús fueron reconocidas durante su ministerio como peligrosas para el judaísmo farisaico; y, en su medida, también la historia de Pablo, tal como se presenta en los Hechos, es extremadamente difícil de desestimar como evidencia de que la posición cristiana es tal que debe levantar oposición del lado judío. Da mucho más sentido a los relatos del juicio, sean las que fueren sus innegables dificultades y discrepancias de detalle, aceptar como histórico el motivo del antagonismo judío.

Surge una historia verosímil sólo con que aceptemos que la más grave acusación judía fue "blasfemia" (o alguna forma, en todo caso, de falsa enseñanza), pero que los judíos no eligieron (incluso si eso entraba dentro de sus poderes),[20] ejecutar la sentencia de muerte, sino que prefirieron, en cambio, que Jesús fuera crucificado por los romanos como rebelde. Podría entenderse como un intento muy hábil por parte de los judíos de eliminar una figura popular pero peligrosa, sin incurrir ellos mismos en la impopularidad. De cualquier forma, es bastante probable que uno de los motivos primordiales, detrás de las narraciones de los juicios y de la crucifixión, no haya sido otro que explicar cómo Jesús llegó a ser crucificado aun cuando era Hijo de Dios y mesías.

[19] Interesante artículo de H. VAN DYEN, *Neue Forschungen über Prozess Jesu:* ChristjüdForum 26 (1961) 1s.

[20] Una reciente discusión de este problema, en P. WINTER, *o. c.*

6

EL REINO DE CRISTO

"Pero, ¿dónde está vuestro mesías?" Del mismo modo que los más grandes idólatras se dirigieron burlonamente a los vacíos altares de los judíos, hasta que éstos se sintieron obligados a exclamar: "Nuestro Dios está en los cielos" (Sal 115, 3), así los no cristianos, tanto judíos como gentiles, preguntaban naturalmente a los cristianos qué había sido del rey que decían había resucitado. Y, en su propio corazón, los cristianos debían hacerse la misma pregunta. Si la cristiandad tenía que explicarse a sí misma, una de las mayores dificultades que había que explicar era la invisibilidad del señor de los cristianos, y el hecho patente de que su reino de paz no había sido todavía implantado.

De acuerdo con los Hechos y Jn 21, hubo un pe-

ríodo, después de la crucifixión, durante el cual Jesús se mostró vivo a testigos escogidos, aunque no a algunos otros (Hechos 1, 1-11; 10, 40s.; 13, 31; Jn 21), y fue durante este período cuando realmente abrigaron esperanzas de que en cualquier momento se manifestaría a todo el mundo y restauraría la supremacía de Israel: "Señor, ¿es ahora cuando va a ser restablecido el reino de Israel?" (Hechos 1, 6).

Cuando esta esperanza se hizo ilusoria, y fue final y decisivamente apartada de la vista, esperaron un rápido retorno. Y la viva manifestación de poder y confianza de pentecostés fue aclamada como un presente provisional, desde la exaltación del Señor hasta la consumación del plan de Dios, cuando Jesús volviera (Hechos 2, 33; 3, 21).

Y hay pocas dudas de que éste fuera el modelo de expectación que prevaleció durante mucho tiempo —como, *mutatis mutandis* (y *extensis extendendis*), está todavía en muchos corazones cristianos en el día de hoy: Cristo, exaltado al trono de Dios en el cielo, destinado a descender otra vez al final, y en el intervalo, representado en la tierra por porciones de su espíritu y su fuerza: encargada la Iglesia, mientras tanto, de extender la buena nueva y ganar conversos.

Aquél, básicamente, es el modelo de la expectación de Pablo a través de todas sus epístolas. Aunque gran parte de su inspirada comprensión profundiza el significado teológico y religioso del espíritu, no es menos cierto, en la concepción de Pablo, que ser incorporado en Cristo es hacerse ciudadano del cielo, de

donde esperamos que Cristo venga como salvador (Flp 3, 20). Cristo reside en espíritu todavía entre nosotros: gritar ¡Abba!, ¡Padre!, es ser capaz de proferir, por el espíritu de Dios, el grito de obediencia filial de Cristo (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Pero esto será consumado en la manifestación de los hijos de Dios: el Espíritu Santo es todavía sólo la promesa y los primeros frutos de algo que será en el futuro (Rom 8, 21-23; 2 Cor 1, 22; Ef 1, 14).

Incluso el evangelio de san Juan, con el que frecuentemente se representa el cambio completo de la esperanza futura por la realización presente, reemplazando el retorno de Cristo por la venida del paráclito, en realidad lo único que hace es resaltar la importancia *a escala individual* de la morada presente del espíritu.[1] Para cada individuo que responda, hay ya una venida del Espíritu Santo; ya el discípulo está donde está Cristo. Pero no hay nada aquí que reemplace la consumación corporativa del pueblo de Dios en su conjunto, como un acontecimiento futuro. Y está empezando a hacerse claro que sería una simplificación excesiva disponer la escatología del Nuevo Testamento como un árbol evolutivo, con una primitiva esperanza de *parousia* en sus raíces, con san Pablo como importante tronco de transición, y con el cuarto evangelio como el fruto maduro en la copa del pensamiento desarrollado. La ya "realizada" venida

[1] Cf. C. F. D. MOULE, *The individualism of st. John's Gospel:* NovT (Festheft por E. STAUFFER), a punto de aparecer.

de Cristo en san Juan es sólo en el plano individual, y se requiere un lapso de tiempo o un desarrollo del pensamiento relativamente menor para llegar a tal convicción. A la inversa, una viva esperanza de consumación futura es perfectamente compatible con una doctrina del espíritu en un plano aún más profundo que el de Juan: Rom 8 lo prueba.

Así, el Nuevo Testamento, tomado en su conjunto, se desvía poco de ese modelo esencialmente simple: Jesús ha sido declarado el verdadero Hijo de Dios por la resurrección (Rom 1, 4): Dios le ha hecho a la vez Señor y Cristo (Hechos 2, 36). El reina ya en los corazones de los suyos, pero ha pasado ante la vista sin que, no obstante, empiece a ser universalmente conocido y aclamado. Es la Iglesia, facultada por el Espíritu Santo, la que tiene que trabajar por este fin (Hechos 1, 7s., etc.).

De todas formas, si al cristiano se le pregunta, o si se pregunta él mismo, ¿dónde está tu rey?, ¿por qué no se manifiesta su reino?, está obligado a replicar que el reino, aunque ya inaugurado, no está aún consumado. La más clara expresión de esto es 1 Cor 15, 25, "pues preciso es que él reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies" (se alude al salmo 110); y su conclusión (*v.* 28), que, cuando esté consumado, entonces el mismo Cristo estará sujeto a Dios, es (a la luz de las últimas formulaciones del credo) espantosamente "subordinacionista" (cf. 1 Cor 11, 3, donde aparece un tipo de jerarquía: "Dios-Cristo-hombre-mujer"). Pero, aunque más débilmente,

la misma idea parece oirse en Ap 11, 15, donde se declara que la soberanía del mundo "ha pasado a nuestro Señor (Dios) y *a su Cristo*" —implicando alguna conciencia de distinción. También en Mt 25, 31ss., hay quizás alguna reliquia de una concepción de "el reino de Cristo" como distinguible de "el reino de Dios".[2] Si es así, sin embargo Ap 3, 21 muestra cómo, junto a tal noción, podría tenerse una concepción de un reinado igual de Cristo y de Dios ("y también vencí y me senté con mi Padre en su trono"), y es dudoso que incluso aquellos pasajes de Pablo indiquen algo más que un reconocimiento de que la Iglesia está viviendo un estadio intermedio, esperando la consumación y el cumplimiento de la victoria de Cristo, que es la victoria de Dios. La fórmula con la que Pablo describe a los cristianos "en Cristo" mejor que "en Dios" es semejante; y significativamente el único ejemplo de utilización por él de la doble fórmula, "escondida con Cristo en Dios" (Col 3, 3) está en un contexto de esperanza escatológica.

Importante para la misma conclusión es la actitud del Nuevo Testamento ante la conquista de los poderes del demonio por Cristo. Cullmann[3] sostuvo que los cristianos vieron en la cruz la conquista de los poderes malignos, reducidos desde entonces a obediente servidumbre, tanto más cuanto que ahora es un deber positivo para los cristianos obedecer y estar sujetos a

[2] Ver C. H. DODD, *Matthew and Paul*, en sus *N. T. studies*, 1953, 53s. (publicado originalmente: ET 1947).

[3] O. CULLMANN, *The state in the New Testament*, 1957.

ellos como siervos del reino de Cristo. C. D. Morrison, por el contrario, arguye[4] que, aunque en la exposición cristiana Cristo haya sido siempre y es eternamente superior a estos "poderes", su muerte, en sí misma, no le hace diferente a su ascendencia temporal, sin que libre sólo a los cristianos, como tales, de la necesidad de someterse a su tiranía. El versículo que crea más problema a la posición de Morrison es Col 2, 15 ("sobre esta cruz... los exhibió públicamente...") que parece definir muy explícitamente la cruz como la ocasión del triunfo sobre los poderes. Pero en lo fundamental su posición es convincente. En cualquier caso, lo que sucede por el momento es que la especulación cristiana acerca de estos poderes aporta más fuerza en el sentido de un estadio intermedio, en la espera de la consumación final.

Estrechamente vinculado a esto está la conciencia de que debe completarse la evangelización del mundo antes de que llegue la consumación. La narración de los Hechos parece discurrir según este modelo (Hechos 1, 11; 2, 33; 3, 19s), aunque, bastante curiosamente, Lc 21, 24 no hable de la evangelización de los gentiles sino, aparentemente, de un número necesario de años durante los cuales los gentiles deben dominar Jerusalén: "...Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones". Contrasta con esto el paralelo de Mateo: "...será predicado este evangelio del reino a todo el mundo, como testimonio para todas las naciones, y entonces será

[4] C. D. MORRISON, *The powers that be*, 1960.

el fin" (Mt 24, 14 —si Mc 13, 10 significa lo mismo, es otra cuestión).[5] En cualquier caso, Pablo ve claramente la evangelización de los gentiles como el paso esencial hacia la consumación: "...que el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones, y entonces todo Israel estará a salvo..." (Rom 11, 25s.).[6]

La variedad de formulaciones de esta idea de transitoriedad que hay en el Nuevo Testamento depende de la variedad de situaciones a que se dirige. Diremos más sobre esto cuando consideremos el error y la herejía en la Iglesia. Pero, por el momento, es suficiente observar que hubo dos extremos en los malentendidos que debieron ser combatidos. Primero, hubo aquellos que decían que la resurrección (de los cristianos) ya había tenido lugar (2 Tim 2, 18; cf. 1 Cor 15 y (?) 2 Tes 2, 2).[7] Presumiblemente fue éste un tipo dualista y "gnóstico" de pensamiento: negando la realidad y la importancia del mundo material, y concentrándose en la experiencia religiosa privada del alma individual, estos herejes sostuvieron que por el bautismo eran ya partícipes de la vida resucitada y que no había que seguir más allá. (Parece bastante fácil que ellos hayan interpretado erróneamente la perspectiva representada por Jn en este sentido). En

[5] Cf. G. D. KILPATRICK, *The gentile mission in Matthew and Mark, 13, 9-11*, en *Studies in the Gospels*, ed. por D. E. Nineham, in mem. R. H. Lightfoot, 1955.

[6] Ver J. MUNCK, *Paul and the salvation of mankind*, 1959.

[7] Cf. E. SCHWEIZER, *Lordship and discipleship*, 112.

respuesta, cristianos leales al testimonio apostólico mantenían que el visible y resucitado cuerpo de Jesús fue el primer fruto y la garantía, no de un escape de este mundo, sino de su redención, y que ellos buscaban todavía en el futuro un acontecimiento comunitario —la resurrección de todo el pueblo de Dios a una nueva vida, "la emancipación del cuerpo" (no "desde el cuerpo", Rom 8, 23). Afirmaban la redención corporativa frente a la salida individual.

En segundo lugar, estaban los "burlones" que decían: "podéis esperar siempre, y no pasará nada. Las cosas van a marchar exactamente como lo hicieron antes. Nunca habrá un fin del mundo". Aquí el verdadero error está en hacer del tiempo el auténtico determinante de todo. La propia forma de la burla testimonia un mal entendido del principio real. Porque la esperanza cristiana no debe medirse primariamente en términos de lapso de tiempo, sino en términos de continua fermentación, hasta su completo cumplimiento, de un *datum* ya dado, es decir, la encarnación.[8] La escatología del Nuevo Testamento en su nivel más profundo se concentra sobre la entrada en, la ejecución, la expresión fiel de lo que ya está dado, que es Cristo: no dice "¿cuánto tiempo pasará antes de que el silbato pite el final del partido?", sino "¿dónde debo estar ahora para recibir el próximo pase?". En otras palabras, el hecho de que el saque haya tenido

[8] Ver J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his coming*, 1957, que expone inteligentemente este extremo, incluso para quien no esté dispuesto a admitir otros aspectos de la argumentación.

lugar, que el juego esté en marcha y el que tengamos un capitán que nos llevará a la victoria, es lo único que importa. Sin embargo, una vez formulada la falsa cuestión, era muy difícil evitar el dar una respuesta en sus propios términos, y 2 Pe 3, 8 nos presenta la aplicación del salmo 90, 4 como una réplica *ad hominem:* la escala de tiempo de Dios es diferente, para él mil años son como un día, por tanto ¡no podemos reprocharle por la demora!

Siempre que aparecen consideraciones sobre la escala temporal, parece que encontramos juicios improductivos. Si los burlones partían de la "demora" para sacar inferencias falsas, el extremo opuesto —el sentido opresivo de que "el tiempo es corto" — parece haber llevado a Pablo a alguno de sus juicios menos consistentes. Tanto la espera de una *parousia* para pasado mañana como su posposición *sine die* parecen haber llevado a conclusiones estériles. Pero ninguna de ellas es característica del Nuevo Testamento, que se concentra mucho más allá del *datum* —en el hecho de que el reinado de Cristo ha sido ya establecido, el reino de Dios ha sido ya inaugurado, y que la responsabilidad de los hijos del reino es actuar aquí y ahora como encargados de dar testimonio de esta realidad.[9] Y en todos los momentos del culto cristiano,

[9] Cf. E. SCHWEIZER, *o. c.*, 22s.: "Es posible que por algún tiempo la expectación por la proximidad de la parusía suprimiera cualquier otra cuestión. Pero hemos de decir que esta expectación no ejerció ninguna influencia sustancial en los más antiguos compendios de la fe de la Iglesia". E. KÄSEMANN escribe: "El aserto de Juan de

el tiempo y el espacio se borran, y la Iglesia adorante en la tierra es una eternidad con la Iglesia de los lugares celestes:

> ... pero vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel (Heb 12, 22 ss.).

Así, el futuro (en detalle) no ocupó nunca el interés primario; fue el pasado, dirigido hacia el presente, lo que ocupó la atención de los cristianos que eran realmente cristianos. Y, consecuentemente, es un error leer el Nuevo Testamento como si la "demora de la *parousia*" fuera un factor condicionante de importancia esencial, y aún mayor medir la secuencia cronológica de los escritos por supuestos desarrollos dependientes de él. Pudo haber, probable-

que el juicio ya estaba teniendo lugar, había sido anticipado ya, in nuce, en la comunidad cristiana del más antiguo periodo después de la resurrección, aun cuando en Juan está expresado en una forma muy diferente desde el punto de vista de la historia del desarrollo teológico" (*Die Anfänge christlicher Theologie:* ZTK 57, 2 (1960) 183. Ver también O. CULLMANN, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum "historischen Jesus" der Bultmannschule.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1960, 267, quien hace notar que el *motivo* del "problema" del retraso de la parusía aparece en muy pocos pasajes del Nuevo Testamento.

mente los hay, desarrollos en *emphasis:*[10] pero el programa general de expectación varía poco; e incluso los cambios de énfasis son una medida insegura del desarrollo cronológico.

Este es, quizás, el punto de partida más natural para mencionar el Nuevo Testamento apocalíptico. Mientras que toda la doctrina cristiana es inevitablemente escatológica (debido a la convicción cristiana de la finalidad y totalidad de Cristo como el éscaton, "el último"), la escatología no es necesariamente ni siempre apocalíptica. El Apocalipsis, el anticipado levantamiento del telón para mostrar la escena final, es un modo de comunicar, gráfica y simbólicamente, la convicción de la victoria final de Dios. Esta enseñanza particular propende a tomar forma en épocas de violencia y de tensa espera, cuando más claramente se ve la utilidad e impotencia de los recursos humanos de los creyentes, que se encuentran más expuestos de lo ordinario en todo, y cuando las humanas o demoníacas fuerzas de la tiranía parecen hacer el último y desesperado esfuerzo por conseguir supremacía. Entonces es cuando se le da a ver al profeta, dramáticamente y en varias imágenes, destacando en el más atrevído blanco y negro de la pantalla de su visión, que

> Aunque la causa del demonio prospere,
> sin embargo, sólo la verdad es poderosa;
> aunque su suerte sea el cadalso,

[10] Cf. C. H. DODD, *The mind of Paul: change and development*, en *New Testament studies*, 1953 (originalmente: BJRL 18, 1 (1934) 69s.).

y sobre el trono esté el error,
sin embargo, aquel cadalso ordena el futuro,
y detrás de la tiniebla desconocida
Dios se yergue entre las sombras
vigilando por encima de los suyos.

Exactamente así ha visto quizás el profeta de Dan 7 a la indefensa figura humana reivindicada e investida de gloria frente a los poderes bestiales que la golpeaban y destruían su vida: [11]

Seguía yo mirando en la visión nocturna,
y vi venir sobre las nubes del cielo
a un como hijo de hombre,
que se llegó al anciano de muchos días
y fue presentado ante éste.
Fuéle dado el señorío,
la gloria y el imperio,
y todos los pueblos, naciones y lenguas
le sirvieron;
y su dominio es dominio eterno,
que no acabará,
y su imperio,
imperio que nunca desaparecerá.

[11] Es cierto, por supuesto, que "la figura humana" (un "como hijo de hombre") de Dan 7, no está descrita como ya destruida; de hecho, en su primera y única aparición, está ya investida de gloria (v. 13). Pero el hecho de que, en la interpretación de la visión, se refiriera a "los santos" contra quienes el tirano hace la guerra y a quienes vence (v. 21), y la aplicación extremadamente probable de toda la escena a los mártires macabeos, garantiza, creo yo, la interpretación del símbolo como significativo del triunfo, *a través del sufrimiento y el eclipse* de aquellos que no tienen otra armadura que su lealtad inflexible; cf. C. H. DODD, *According to the scriptures*, 1952, 117, n. 2.

> Vi yo que este cuerno hacía guerra a los santos y los vencía, hasta que vino el anciano de muchos días y se hizo justicia a los santos del altísimo, y llegó el tiempo en que los santos se apoderaron del reino.

Tal fue el mensaje de Dios, a través del apocaliptismo, a los mártires macabeos en su generación. Y, en el Nuevo Testamento, además de muchas frases y secciones apocalípticas intercaladas en el resto, destacan tres ejemplos centrales: el Apocalipsis —una larga y sostenida pieza de escritura apocalíptica—, los evangelios apocalípticos (Mc 13, y los diversos paralelos), y 2 Tes 2.

La especulación acerca del origen de estos tres o más apocalipsis es abundante, El intento de Calígula de introducir su imagen en el templo, y el comienzo de la persecución en conexión con el culto al emperador, son crisis obvias que pueden servir para esta manifestación: y éstas, y otras circunstancias adicionales, exigen ulterior consideración en el próximo capítulo.

7

LA IGLESIA ATACADA

La hostilidad activa a la Iglesia cristiana es un tema de la mayor relevancia para nuestra investigación de las circunstancias que dieron lugar a la formación del Nuevo Testamento; porque los ataques de los adversarios dieron origen a cierto tipo de documentos en que se expresó tanto la defensa como el contraataque, y que además, de vez en cuando, proporcionan claves para el orden cronológico y las circunstancias. El credo básico cristiano, "Jesús es el Señor", o "Jesús es Cristo", puede situarse en un contexto de persecución como en uno bautismal;[1] y

[1] Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes,* ²1948, donde se analiza 1 Cor 12, 3, a la luz de una persecución que intentara conseguir que los cristianos renunciasen a su confesión del κύριος Ἰησοῦς por

elaboraciones más concretas de ese credo pueden remitirnos a un período particular.

Cuando considerábamos la explicación que la Iglesia ofrecía de sí misma, encontramos que, en su mayor parte, esa explicación fue necesaria *vis-à-vis* con el judaísmo, donde tal explicación fue de hecho requerida. Y de forma similar, la tesis de este capítulo (que se ocupa no tanto de preguntas y respuestas como de ataques y defensas) es que el judaísmo es con mucho el más importante entre los antagonistas de la cristiandad, que dejaron su impronta sobre el Nuevo Testamento. Es una tragedia que "el Israel de Dios" haya encontrado sus mayores oponentes entre el judaísmo —una tragedia tanto más aguda cuanto que el propio judaísmo precristiano había tenido tan noble lista de mártires en su crédito, y el judaísmo no cristiano iba a continuar sufriendo, junto con la cristiandad, por lo menos infamia y ridículo por su fe.[2] Mas éstos son los hechos. Y, como ya hemos visto, los cristianos se dieron pronto cuenta de que la persecución de una minoría por la mayoría de la comunidad religiosa a la que pertenecían era un fenómeno pro-

la del κύριος Καῖσαρ, y que dijeran ἀνάθεμα Ἰησοῦς. Yo dudaría de si hace falta buscar algo tan lejano como el culto al César. Si ha de suponerse el contexto de una persecución, es más plausible el de Hech 26, 11, aquel en que Pablo, el azote de los nazarenos antes de su conversión, trata de obligarlos a blasfemar. Pero no es fácil en absoluto situar 1 Cor 12, 3 en el contexto de una persecución.

[2] Horacio, aunque ligeramente antes, Juvenal y Filón (*Legatio ad Gaium* y *In Flaccum*) puede servir de muestra; tenemos además la expulsión de los judíos de Roma por Claudio (SUETONIO, *Claud.*, 25, 4).

fundamente enraizado, desde antiguo, en la propia historia de los judíos: ¿a qué profeta no persiguieron vuestros padres (Hechos 7, 52)? Para hacer más complicada la situación, parece que los judíos no cristianos estuvieron más propensos a perseguir a los cristianos cuando el propio judaísmo era atacado por las autoridades imperiales romanas. Los tiempos en que hubo más tolerancia fueron precisamente los tiempos en que la presión externa fue menor. Las relaciones entre judíos y cristianos se enrarecían hasta un punto de ruptura, naturalmente más cuando era peligroso para unos reconocer cualquier tipo de contacto con los otros.[3]

En el Nuevo Testamento se alude a persecuciones, bien como predicciones o bien como narración de hechos, en los evangelios y los Hechos; y los otros documentos principalmente relacionados con ellos son 2 Tes, las epístolas pastorales, hebreos, 1 Pe y el Apocalipsis. Será mejor examinarlos uno a uno.

[3] Ver el sugestivo ensayo de B. REICKE, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelskonzils und der Antiochia-Episode, Gal 2, 1-14,* en *Studia Paulina,* ed. por J. N. Sevenster y W. C. Van Unnik in hon. J. de Zwaan, 1953, 172s. "Distingue 3 fases: (I) los años treinta, cuando la joven Iglesia era atacada, tanto por las autoridades de Jerusalén como por la diáspora "sionista"; (II) los años cuarenta, cuando sucedió en primer lugar la persecución de Herodes Agripa I, favoreciendo a los judíos legalistas, y luego, bajo el procurador, la recesión correspondiente del judaísmo más estricto; (III) los años cincuenta, que vieron encendido el terrorismo zelote y el detonador que habría de inflamar la conflagración que culminaría en el 70 d. C." (de mi análisis: JTS 5 (1954) 93).

Los cuatro evangelios contienen alusiones al amenazador antagonismo contra los cristianos, ya a nivel privado, dentro de las familias, ya públicamente en los tribunales tanto judíos como gentiles (Mc 13, 13 y pars; Mt 10, 23; Lc 12, 11; 21, 12; Jn 16, 2).[4] Es relativamente indiferente para nuestro propósito si estas alusiones son o no genuinas profecías, o si brotan, *post eventum,* de los acontecimientos del momento. En cualquier caso, siguen siendo válidas para reconocer los elementos del conflicto en el corazón de la situación cristiana. El cuarto evangelio describe ya la excomunión, durante el ministerio de Jesús, del hombre ciego que había sido curado. Porque rehusando declarar que Jesús era un pecador, se le expulsa de la sinagoga (9, 34). Es discutible que haya alguna razón inherente para declarar que esto no es histórico (12, 42 menciona de nuevo excomuniones, de pasada);[5] pero está descrito ciertamente en términos que marcan un tipo para todos los bautizados, aparte de este ciego que fue curado lavándose, por orden de Jesús, en un agua descrita como "enviada" por Dios, y entonces fue expulsado por los judíos; y más tarde, en el mismo evangelio, se promete la excomunión y

[4] Lc 12, 11; 21, 12, no menciona *sunedria* (aunque había también sanedrines incluso en la diáspora), porque los cristianos gentiles estaban más familiarizados con las sinagogas (A. STROBEL, *Zum Verständnis vom Rom 13:* ZNTW 47 (1956) 73).

[5] Aunque W. SCHRAGE: ἀποσυνάγωγος, tomando συναγωγή para significar al pueblo en su conjunto, sostiene que la palabra sólo puede significar la excomunión de los herejes, después del 70 d. C.

aun la muerte a los fieles seguidores de Jesús (16, 2) (vease c. 4).

Sean o no estas alusiones *post eventum,* no puede negarse que el mismo Jesús fue llevado a declarar ante los tribunales judíos y gentiles. E. Stauffer ha hecho una persuasiva defensa del punto de vista según el cual mucho antes del juicio —de hecho, durante gran parte de su ministerio— la jerarquía de Jerusalén y las autoridades rabínicas estuvieron expiándole sistemáticamente, tendiéndole trampas y reuniendo evidencias contra él como maestro del error, y que él, finalmente, cayó bajo su disciplina en estos campos (cf. c. 3, n. 8). En el mismo capítulo 9 de san Juan, se dice que los judíos están de acuerdo (*v.* 22) en que cualquiera que confiese a Jesús como mesías debe ser expulsado de la sinagoga.

El modelo de la vida de Jesús, con su provocación de fiero antagonismo y su valor constante, fue reconocido por los cristianos como norma para la vida de todos ellos:

> Combate los buenos combates de la fe. Asegúrate la vida eterna, por la cual fuiste llamado y de la cual hiciste hermosa confesión delante de muchos testigos. Te mando ante Dios, que da vida a todas las cosas, y ante Cristo Jesús, que hizo la buena confesión en presencia de Poncio Pilato, que conserves sin tacha ni culpa el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo (1 Tim 6, 12-14).
>
> Acuérdate de que Jesucristo, del linaje de David, resucitó de entre los muertos, según mi

evangelio, por el cual sufro hasta ser encadenado como malhechor; pero la palabra de Dios no está encadenada. Todo lo soporto por amor de los elegidos, para que éstos alcancen la salud de Cristo Jesús y la gloria eterna; verdadera es la palabra:

> Que si padecemos con él, también con él viviremos.
> Si sufrimos con él, con él reinaremos.
> Si le negamos, también él nos negará.
> Si le fuéramos infieles, él permanecerá fiel, que no puede negarse a sí mismo.
> (2 Tim 2, 8-13)

Y todos los que aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecuciones...
(2 Tim 3, 12)

Desde el principio, por tanto, los cristianos que tenían los ojos abiertos, proyectaron su camino esperando el antagonismo y la persecución. Y, de hecho, ésta había sido ya la suerte, no sólo de Jesús, sino también de Juan el bautista, y de todos los mensajeros de Dios antes que ellos. La historia de la persecución de los cristianos forma un continuo con la historia de sus predecesores bajo la antigua ley, y ellos tenían a mano en aquel momento una considerable literatura judía de martirio. En los libros de Daniel y Judit, y en la historia de los macabeos, pudieron leer sobre los mártires judíos ante los paganos, al mismo tiempo que en las leyendas de los profetas había modelos de héroes que sufrieron a manos de su propio pueblo. El autor de la epístola a los hebreos encuentra consuelo en todos ellos. Y simultáneamente

con el nacimiento de la literatura cristiana, el judío Filón estaba escribiendo su acusación de Flaco y su relato de la delegación de Calígula, monumentos del testimonio contemporáneo judío frente a la oposición pagana.

Así comienza en los Hechos de los apóstoles la narración de la persecución de aquel momento: y desde el principio hasta el final está inspirada por los judíos. Cuando los gentiles se unen a ella, es sólo al modo irreflexivo de la muchedumbre excitada (una vez, al menos, su indiscriminada violencia se lanza contra los judíos no cristianos que estaban atacando a los cristianos: Hechos 18, 17), o porque momentáneamente imaginan que su paz política está amenazada. Fueron los judíos los verdaderos agresores. (Esto se inscribe en la completa y penitente realización del terrible cambio de papeles en la historia más reciente, cuando los judíos sufrieron indescriptiblemente, tanto a manos de cristianos como de ateos u hombres de otras religiones.) Si uno se pregunta cuántas de las alusiones del Nuevo Testamento a la persecución de los cristianos se refieren ineludible y demostrablemente a la acción de los gentiles, se ve que son extraordinariamente pocas. Incluso la única referencia que a primera vista parece explícita, en 1 Tes 2, 14, hecha a los cristianos de Tesalónica que sufren a manos de sus propios conciudadanos (ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν), como los judíos cristianos habían sufrido a manos de los judíos, nos dice poco en contra.

Comentadores *in l.*, tales como Milligan y Rigaux, no están dispuestos a interpretar συμφυλέται en un sentido rigurosamente racial, sino que piensan que puede ser sólo un término de localidad (como el "Ambrosiaster" lee *concivibus*), y si es así, puede incluir también a los judíos. Parece, entonces, presumiblemente, que es necesario interpretar Ἰουδαῖος también localmente, como "uno de Judea". A lo más, aun si suponemos aquí la persecución de gentiles cristianos por gentiles no cristianos, no hay razón para interpretarlo en sentido contrario al del relato circunstanciado de su persecución en Tesalónica, en Hechos 17, 5, donde se cita expresamente a los judíos como instigadores de los demás, al igual que el martirio de Policarpo un siglo después (véase E. Stauffer, *Theology of the New Testament*, trad. inglesa, 1.955), nota 65, citando *Mart. Polyc.*, 13. 1). La razón por la que en este mismo pasaje en 1 Tes 2 se dice que la destrucción final alcanzará a los judíos, ha sido discutida interesantemente por E. Bammel,[6] quien lanza la hipótesis de que fue la expulsión de los judíos de Roma lo que llevó a Pablo a pensar que el desenlace final era inminente. Si esto es cierto, aporta una interesante luz indirecta a la interrelación entre las persecuciones de judíos y cristianos.

No es necesario aquí insistir por extenso sobre los relatos de la persecución en los Hechos. Es suficiente recordar que, además de la persecución tesalonicense

[6] *Judenverfolgung und Naherwartung:* ZTK 56 (1959) 294s.

que acabamos de mencionar, todas las demás que aparecen en Hechos, desde la persecución dirigida por Pablo antes de su conversión hasta las persecuciones sufridas por Pablo y otros, están uniformemente hechas por judíos o por instigación judía, excepto un ataque conjunto de judíos y gentiles en Iconio (14, 5), y los ataques en Filipos (16, 19ss.) y Efeso (19, 23ss.). El de Filipos comienza por razones puramente mercenarias y significativamente termina por una justificación completa de los apóstoles y serviles disculpas de las autoridades romanas. De igual forma en Efeso, fue la ansiedad comercial la que precipitó el ataque, y fue la autoridad civil la que lo declaró injustificado. Cuando el procedimiento local judicial romano entraba en juego, era invariablemente (con las especiales excepciones de Filipos y Efeso) como resultado, lo mismo que en el juicio de Jesús, de la agitación de los judíos; e invariablemente pronunciaba un veredicto de "no culpable", y si un oficial romano, un Félix o un Festo, trataba de ponerlo en manos de los judíos, era abiertamente anticonstitucional e inmoral. La alusión a los azotes romanos en 2 Cor 11, 25 (τρὶς ἐραβδίσθην) no tiene por qué caer fuera de situaciones como éstas.

Hasta donde llegan, pues, las narraciones del Nuevo Testamento que poseemos, no hay motivo para esperar para la persecución otros orígenes que los judíos. Y si se objetara que los Hechos son, en este sentido, tendenciosos porque se trata de una estudiada apología del gobierno romano, la carga de la prueba

recaería sobre aquellos que quieran desacreditar su confiabilidad. ¿Qué refleja el resto de nuestros documentos?

Entre las epístolas pastorales, 2 Tim es la única que contiene una alusión más o menos directa a la persecución. En 2 Tim 1, 8; 2, 3; 4, 5, se invita a Timoteo a participar en el sufrimiento que lleva consigo la predicación del evangelio; en 2, 9-12, se le recuerdan los sufrimientos propios del apóstol como típicos de la cristiandad confesional, y otra vez se le mencionan en 3, 11, con el corolario: "En verdad que quienes quieran vivir piadosamente en Cristo Jesús, habrán de sufrir persecución". Pero, aunque se conceda que el ejemplo apostólico incluye la prisión, que, como sabemos, no fue generalmente judía sino romana (Hechos 5, 18; 12, 4 son excepciones), ha de recordarse que, en la medida en que era romana, era custodia protectora más que penal. Lo esencial del ejemplo, por tanto, es simplemente que el apóstol está sufriendo por su testimonio cristiano hasta el extremo de padecer prisión: no hay necesariamente la implicación de que Timoteo esté frente a una persecución romana. Por el contrario, la condición propia del apóstol puede imputarse enteramente al antagonismo judío; y, de hecho, Gál 5, 11; 6, 12 ya se refiere expresamente a la "persecución" por no "predicar la circuncisión". Lo mismo puede decirse de la alusión en 1 Tim 6, 13 al ejemplo del propio Jesús que, ante Poncio Pilato, hizo su doble confesión.

El acento sólo descansa en el valiente testimonio

ante una alta autoridad; no es necesario deducir que Timoteo esté él mismo frente a una persecución de las autoridades imperiales. Que la amenaza de tal persecución sea real, sin embargo, puede conjeturarse por la cristología de estas epístolas. Es bien conocido que usan para Cristo títulos y términos (por ejemplo, "Dios nuestro salvador", y su "aparición") que, más explícitamente que aquellos de las epístolas que se reconocen como paulinas, parecen tener la vista puesta sobre la rivalidad de un culto imperial. No es difícil creer que la amenaza de esta rivalidad esté aquí proyectando su sombra sobre la conciencia cristiana: pero es imposible estar seguro de más.[7] En Tit 3, 1, aún se exhorta a los cristianos a obedecer a las autoridades gubernamentales.

¿Qué hay de las persecuciones a las que alude la epístola a los hebreos? La referencia más explícita está en 10, 32ss., donde se invita a los lectores a recordar los días pasados cuando, después de su iluminación (i. e. su conversión y bautismo), soportaron un gran maratón de sufrimientos, tanto si fueron dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones,

[7] Ver, sin embargo, A. D. NOCK: JTS 11 (1960) 64s., que plantea la cuestión de si el *euaggelion* cristiano, la buena nueva, rivalizaba conscientemente con las "buenas nuevas" del culto al emperador; así como la de si no se entendió mal el uso pagano de *soter* ("que está muy lejos de poseer en su uso ordinario la connotación exaltada que tuvo para los cristianos primitivos"), aplicado por la Erlösungsreligion" al culto al emperador; ver también C. D. MORRISON, *The powers that be*, 1960, passim, y especialmente 92s.; y, para el significado de *soter*, 134s.

como si se hicieron partícipes de otros que estaban siendo sometidos a un tratamiento tal; puesto que de hecho —continúa— han compartido los sentimientos de los prisioneros y se han sometido al embargo de su propiedad. Además, que había todavía en el tiempo del escrito cristianos que sufrían prisión y calamidades, está indicado en 13, 3, donde se exhorta a los lectores a recordarles y a participar de sus calamidades; en 13, 18s., que insinúa que el propio escritor puede ser un prisionero, aunque esperando la liberación; y en 13, 23, que anuncia que Timoteo "ha sido liberado". Finalmente, en 12, 4, en el curso de una extensa exhortación para que se soporte pacientemente el sufrimiento disciplinario, se les recuerda que en su conflicto y su lucha con el pecado aún no han llegado al punto de derramar su sangre; y en 13, 7, la alusión a la fe de sus líderes, en el fin de la vida, parece insólitamente como una alusión al martirio de sus jefes originales.

Todo esto, a pesar de sus oscuridades en detalle, proporciona al menos un cuadro claro de los cristianos sufriendo violencia y siendo encarcelados, tanto en el pasado como en el presente, con la posibilidad del martirio ante ellos, y, quizá, su ejemplo detrás. Hasta donde podemos ver, se explicaría todo, en cada detalle, si se postulase, como ya ha sido sugerido, que el origen de este grupo cristiano está en el círculo de la cristiandad helenística de Jerusalén al que perteneció Esteban y del que quizá haya sido el fundador y el héroe-mártir. Si, como nos cuentan los Hechos,

sobrevino una persecución que llevó a la dispersión —una "diáspora" cristiana—, hay todas las razones para pensar que muchos miembros tendrían motivo para recordar la confiscación de su propiedad, o el encarcelamiento (como el que el propio Pablo infligió en su papel de azote de los nazarenos, Hechos 8, 3; 9, 2; 22, 19; 26, 22; Gál 1, 13), y los otros sufrimientos, mientras que en aquel momento estarían todavía expuestos, como Pablo, apóstol cristiano, y otros contemporáneos o casi contemporáneos, al mismo tratamiento.

No hay huella aquí de ninguna circunstancia que necesite haber estado fuera del alcance de la violencia judía o incluso del procedimiento constitucional judío contra los herejes dentro de su medio. No hay la más ligera insinuación de nada que requiera ser explicado por una persecución estatal. Aun si admitimos que el escritor estuvo bajo custodia romana, y Timoteo lo estuvo, tampoco tiene por qué ser distinto en su origen y circunstancias a la prisión romana de Pablo, a la que fue conducido por la oposición judía (Hechos 28, 19).

Por lo que hace a 1 Pedro, es un centro bien conocido de tormentosas disputas. Aquí y sólo aquí en el Nuevo Testamento encontramos expresas alusiones al sufrimiento potencial ὡς Χριστιανός, "por ser cristiano" (1 Pe 4, 16), y en contraste con el sufrimiento como asesino, o ladrón, o criminal (κακοποιός —o, ¿un mago?), o ἀλλοτριεπίσκοπος. Aunque el significado del último término sea incierto, está suficientemente claro en cualquier caso que, mientras se ad-

vierte a los cristianos contra el escándalo de verse envueltos en castigos por faltas éticas, se les dice que no se avergüencen si el cargo es simplemente que son (por usar el ignominioso y despectivo término inventado por sus oponentes) *christianoi.* De hecho, deben recibirlo como una oportunidad de dar gloria a Dios por ese nombre (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ). No es sorprendente que haya sido interpretada como referencia a una situación en la cual era realmente una ofensa procesable ser cristiano, y la famosa correspondencia entre Plinio y Trajano (*c.* 112 d. C.) ha sido invocada como el paralelo más próximo. Plinio (*Ep.*, 10, 96) ya pregunta "si el castigo es inherente al mero nombre (*nomen ipsum*), al margen de crímenes secretos, o a crímenes secretos conectados con el nombre" (*flagitia cohaerentia nomini*), manifestando que él, de hecho, había condenado a algunos simplemente por persistir en la pretensión de que eran cristianos, porque creía que "en cualquier caso la obstinación y la perversidad inflexibles merecen ser castigados". El emperador le contestó que, aunque no se les buscase todavía, si eran acusados adecuadamente y convictos de ser cristianos debían ser castigados, a menos que se retractasen.

La distinción que se hace aquí entre "el propio nombre" y los crímenes asociados con el nombre parece, a primera vista, presentar un sorprendente paralelo con el pasaje de 1 Pe. Y además se ha hecho notar [8] que la exhortación de 1 Pe 3, 15s. a que cada

[8] J. KNOX: JBL 72 (1953) 187s.

uno dé testimonio cristiano claramente, pero con humildad y deferencia (ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου), recuerda la objeción de Plinio a las cualidades opuestas, *pertinacia et inflexibilis obstinatio,* en los cristianos que él condenó. Debe observarse de pasada que, si *pertinacia* y *obstinatio* significan una inflexible adhesión a la confesión cristiana, no son realmente incompatibles con humildad y deferencia, y que, en realidad, los cristianos condenados por Plinio no parecen haber exhibido otras cualidades que las aprobadas por 1 Pe: este paralelo particular es, por tanto, más aparente que real. Pero la cuestión básica es si 1 Pe refleja una situación en la que el sólo hecho de ser cristiano era una ofensa denunciable.

Que ser cristiano podía llevar al sufrimiento, está bastante claro (aunque en 1 Pe 3, 13s. se dice que es improbable). La única cuestión es si el sufrimiento en que se piensa era la sentencia constitucional de un tribunal romano o judío, o la ruda justicia de una acción no oficial. Puede, naturalmente, argüirse que, como en 1 Pe 4, 15, "como cristiano" es paralelo a "como asesino", etc., se ha de seguir de aquí que ser cristiano es una ofensa denunciable comparable a un asesinato. Mas la validez de esta inferencia resulta extremadamente dudosa. La palabra "sufrimiento" puede incluir, tanto las penalidades de una sentencia de un tribunal, como los sufrimientos de las víctimas de la violencia de una muchedumbre, y la frase en 1 Pe 4, 15 puede significar: "no se entre en los tribunales por conducta criminal, o incluso no

se sufra antipopularidad y violencia por ninguna forma de conducta antisocial; pero si sufres impopularidad y violencia por ser cristiano, no es nada de lo que tengas que avergonzarte, es más bien una oportunidad de dar gloria a Dios por ese nombre". No obstante, es todavía más probable que, incluso la acusación de asesino y las otras, no signifiquen el reflejo de una denuncia constitucional ante los tribunales, sino que sea típico de los improperios del rencor popular, en los que los cristianos son asesinos, caníbales, fornicadores y ateos (v. por ejemplo, Tácito, *Ann.*, 15, 44. 25; Tertuliano, *Apol., passim*); y que lo que el escritor quiere decir es que los cristianos no deben dar oportunidad de ninguna clase a este tipo de calumnias: deben ser irreprochables en su conducta; su única ofensa debe ser su lealtad a Cristo.

Así, tras un cuidado escrutinio, no hay nada aquí que permita suponer un contexto o una fecha en los que ser cristiano fuese un crimen denunciable oficialmente; y las condiciones las satisfacen precisamente las circunstancias que ya habíamos visto en los Hechos: agitación judía que lleva a una impopularidad y sospecha generales, y posteriormente a una violencia de la muchedumbre, cuando no a una intervención romana.

En cambio, sigue siendo enteramente probable que en tiempos de este escrito la oposición pagana a la cristiandad estuviera ganando intensidad, aun sin respaldo oficial, como si hubiera llegado a ser más

evidente que los cristianos no se sometían al culto imperial. Mucho antes de que pueda hablarse de ninguna persecución romana *eo nomine,*[9] uno puede imaginar situaciones en las que algunas comunidades cristianas estuviesen amenazadas, otras sometidas ya a la persecución no oficial, al antagonismo privado, y a la violencia de la turba: y, de hecho, puede probarse que 1 Pe contiene dos cartas: de aliento una, dirigida a cristianos que predecían la amenaza de un ataque de ese tipo, y otra dedicada especialmente a quienes lo sufrían realmente.[10]

Nos queda el Apocalipsis. Se reconoce comúnmente que Ap 13 contiene alusiones al culto al emperador, tan poco veladas como era posible, quizá demasiado poco veladas para lo que era prudente. Además, los títulos de Cristo en este escrito parecen (como los ya mencionados de las epístolas pastorales, pero en forma más clara aún) reflejar una estudiada rivalidad con el emperador.

Sin embargo, aquí destaca todavía el hecho, distinto de otras partes, de que las cartas a las siete iglesias (Ap 1-3), exceptuando quizás una única alusión a un mártir cristiano en Pérgamo, "donde vive Satán" (2, 13), reflejan sólo un antagonismo judío. Desde dentro de la Iglesia, revelan abundancia de escandalo-

[9] Para una distinción de las razones de la persecución de Nerón contra los cristianos, ver A. MOMIGLIANO, en la *Cambridge ancient history*, 10, 725, 887s.

[10] J. H. A. HART, *1 Peter* (*Expositor's Greek Testament*, 1910), y C. F. D. MOULE: JNTS 3, 1 (1956) 1s.

sas concesiones a la inmoralidad gentil; las comunidades cristianas están luchando claramente contra las irrupciones de una terrible licencia antinómica: pero tan pronto como el peligro externo se aleja, se centran enteramente en el agrio antagonismo con el judaísmo, aquellos que se llaman a sí mismos judíos, pero que son en realidad la sinagoga de Satán (2, 9). No obtendríamos ni un asomo de evidencia de estas cartas, si tuviéramos que limitarnos a ellas, de que hubiera comenzado la persecución relacionada con el culto imperial, a menos que creyésemos (¿y por qué íbamos a hacerlo?) que la muerte de Antipas pudo no haber tenido otra causa. Del capítulo 13, uno extrae un cuadro diferente. Ap 13, 16 parece sugerir que la no aceptación de las normas paganas llevaba unida una incapacitación cívica real o alguna forma de boicot. Pero esto no se encuentra en las siete cartas.

Así, al final del período del Nuevo Testamento (si es que esta parte del Apocalipsis pertenece cronológicamente a él), los oponentes judíos están en primera línea. Pero ciertamente es difícil sustraerse a la impresión de que el capítulo 13, y las alusiones que se encuentran también en otras partes del Apocalipsis, indican que el Estado empieza a atacar en serio. Aunque se interprete el capítulo 13 como un libelo presciente del esencial antiteísmo del Estado,[11] antes

[11] E incluso esta frase necesita explicación: cf. (con C. D. MORRISON, *The powers that be*, 1960, 106, n. 2) Apoc 17, 17: "Porque Dios les ha inspirado la resolución de ejecutar su propio designio y ponerse de acuerdo para

de que su actitud comenzara a manifestarse en persecuciones activas, están todas las alusiones al martirio: 6, 9; 7, 14 (probablemente); 12, 11; 17 (que introduce en el capítulo 13); 14, 1-5 (quizás), 13 (probablemente); 17, 6; 18, 24; 19, 2; 20, 4. El Apocalipsis es esencialmente una "exhortación al martirio", y es difícil imaginar que no tomara su forma final frente a una experiencia real de persecución, y es costoso explicar todos los martirios a los que alude (hágase lo que se quiera de 2, 13) sólo en términos de ejecuciones judías o violencia de turbas judías y gentiles, especialmente cuando se utilizan palabras tales como "sacrificados", ἐσφαγμένοι (6, 9) y "degollados", πεπελεκισμένοι (20, 4).

Seguramente esto no puede compararse con una situación en la cual un mero linchamiento pudiera tener lugar. Parece de este modo como si el lector del Nuevo Testamento estuviese siendo testigo de la transición entre las tempranas persecuciones no oficiales y los comienzos de una "persecución estatal", en el sentido de que en el momento en que el Apocalipsis tomó su forma final, los cristianos estaban ya siendo condenados a muerte en los tribunales romanos. Pero de aquí no se sigue que Asia Menor hubiese visto ya algo parecido a una persecución organizada, o ni siquiera un estallido de la escala del de Roma bajo Nerón.

A la vez, ha de recordarse que el culto al em-

poner a disposición de la bestia su poder real hasta que se cumplan las palabras de Dios".

perador había aparecido ya, de alguna forma, antes del nacimiento de Jesús. Por sorprendente que pueda parecer a la mentalidad moderna, la divinidad del emperador pudo haber sido reconocida en algún sentido por los cristianos. C. D. Morrison lo demuestra en *The powers that be,* 1960, 99, y resume lo que era generalmente creído por todos, incluidos los cristianos, con estas palabras: "... el déspota era a la vez divino por designación y humano por nacimiento". Así (131s), entre los primeros emperadores, distingue claramente los fanáticos, Calígula y Nerón, de otros que no reivindicaban del mismo modo su divinidad personal. Pero lo que en este momento nos interesa no es cuándo fue divinizado el emperador por vez primera, o qué matices de significación pudieron vincularse a la idea, sino cuándo y dónde rehusar unirse a este culto se convirtió en un peligro para los cristianos. Fue Domiciano (81-96 d. C.) quien reclamó el tratamiento de "señor y dios":[12] y es probable que fueran bajo su mandato cuando los *concilia* provinciales de Asia Menor, a quienes concernía el apoyo al culto de Roma y de Augusto y la supervisión de los juegos dotados con cantidades importantes que acompañaban a las fiestas religiosas, llegaron a ser una amenaza para la libertad religiosa. Dion (67, 13) habla de un cierto Juvencio Celso (cf. Plinio,

[12] SUETONIO, *Dom.,* 13, 2; DION, 67, 47; cf. la *Cambridge ancient history,* 11: *Emperor-worship;* PAULY-WISSOWA, RealEncSup 4, 837s.; F. TAEGER, *Charisma:* 2, 337s.; E. G. SELWYN, *The persecutions in 1 Peter:* SNTS bulletin 1 (1950) 47.

Ep., 6, 5. 4) que fue acusado de conspiración y sólo se libró rindiendo culto a Domiciano. Pero Trajano, que sucedió a Domiciano, adoptó una actitud muy diferente, como sabemos por su famosa correspondencia con el joven Plinio, ya mencionada (*Ep* 10, 96, 97). De esta forma, el caso de Domiciano es peculiar en la época del Nuevo Testamento; y aunque no es imposible que el cuarto evangelio refleje una conciencia de rivalidad entre César y Cristo (19, 12 —no podéis ser partidarios de Jesús y ser amigos del César; 20, 28 —exactamente el título de Domiciano "¡Señor mío y Dios mío!"), ello no implica en sí mismo una persecución organizada.

Debemos proceder inmediatamente a considerar algunas de las cuestiones relacionadas con este tema. Pero antes, los descubrimientos que se han hecho hasta el momento pueden resumirse en las palabras de J. Munck (*Christus und Israel,* 1956, 74):

> El postulado inicial de un primer período libre de persecución, que hubiera terminado bajo Nerón con una persecución represiva por parte de Roma, debe... dejar paso al postulado de que la Iglesia fue perseguida desde los comienzos; al principio por los judíos, y en parte a través de sus propios procedimientos o a través de acusaciones ante los tribunales romanos, en parte tomando la justicia por su mano y cometiendo asesinatos, y más tarde por el estado romano. En la transición a este último período, posiblemente fueron los judíos quienes una vez más mostraron el camino, y el propósito de la acusación contra Pablo parece haber sido dirigir la atención de los oficiales

romanos hacia el hecho de que el cristianismo no era una secta del judaísmo, sino una nueva religión que (como el resto de las nuevas religiones orientales) era ilegal.

Esto nos lleva a considerar la cuestión aplazada, la relación de la cristiandad, dejando aparte la persecución, con el culto imperial, y con el judaísmo. En el siglo I de la era cristiana, los dos años más terribles a los ojos del mundo monoteísta, tanto judío como cristiano, pueden haber sido el 40 y el 70 d. C. Calígula planeó la erección de su estatua en el templo (Josefo, *B. J.*, II, 10, 1) —un insensato acto de provocación [13] que fue bloqueado por el valor de Petronio, hasta que el peligro fue misericordiosamente conjurado por la muerte del emperador. Pero la mera intención debió de dejar ya una profunda herida en la sensibilidad, tanto de cristianos como de judíos; y cualquiera que pueda ser la fecha de la frase que hace al caso en Mc 13, 14, debió ser abiertamente reconocida como particularmente interesante precisamente entonces. B. W. Bacon hizo un intento sumamente ingenioso de colocar Mc 13, y los paralelos de Mateo y Lucas, en su orden relativo en torno a esta crisis;[14] pero cualquiera que sea el resultado de fechar estos documentos, y el otro pasaje más directamente relevante, 2 Tes 2, no hay duda de que el año 40

[13] Esta pudiera ser equivalente a una pretensión muy distinta de la formulada por Morrison (ver anteriormente) como aceptable a los cristianos entre otros (cf. especialmente Morrison, 133, en Cayo y Nerón).

[14] B. W. BACON, *The Gospel of Mark*, 1925, 53s.

debió representar una crisis religiosa de tal magnitud que muchos cristianos debieron pensar que la oposición a Cristo había llegado a su cénit y el fin era inminente.

Hagamos una breve digresión para considerar 2 Tes 2:

> Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo, y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis, ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola, como si fuera nuestra, como si el día del Señor estuviera inminente. Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía, ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios, y proclamarse dios a sí mismo.
>
> ¿No os recordáis que, estando entre vosotros, ya os decía esto?; y ahora sabéis qué es lo que le contiene hasta que llegue el tiempo de manifestarse. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado del medio. Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida. La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría. Por eso Dios les envía

un poder engañoso, para que crean en la mentira y sean condenados cuantos, no creyendo en la verdad, se complacen en la iniquidad.

(2 Tes 2, 1-12)

Dejando aparte otras sugerencias, hay dos interpretaciones rivales de este pasaje que reclaman nuestra atención. Una de ellas, reactualizada recientemente, es que lo que previene al principal antagonista de Cristo, de mostrar abiertamente su mano, es el hecho de que la necesaria evangelización del mundo (Mc 13, 10-14 (?); Mt 24, 13-15) no se haya completado todavía. "Lo que impide" (*N. E. B.* "la mano que impide") es, en esta interpretación, la situación misionera, la impenitencia o no conversión de áreas del mundo pagano: Dios, en su largo sufrimiento, está esperando por ellos para que sean traídos a la verdad (cf. Lc 18, 7 (posiblemente); Hechos 17, 31; Rom 2, 4; 1 Tim 2, 4, 2; 1 Pe 3, 15). Pero, aunque esto puede por otra parte ser plausible, resulta extremadamente difícil ver cómo el masculino ὁ κατέχων (*N. E. B.* "el que refrena", "el retardador") puede recibir este sentido: ¡tendría que significar el apóstol y sus colegas misioneros, en la medida en que no habían acabado su tarea!

La interpretación alternativa (volviendo a Tertuliano y a muchos otros después de él)[15] es considerar que el poder que estorba es la ley y el orden ro-

[15] TERTULIANO, *Apolog.*, 32; *De resurrect. carnis*, 24; LACTANCIO, *Div. Instit.*, 7, 25; AMBROSIASTER, *in l.*; AGUSTIN: CD 20, 19; CRISOSTOMO, *in l.*, etc.

manos, que impide el estallido de una persecución estatal (o de una persecución judía) —así E. Bammel, *l. c.*, en nota 1, 109) contra los cristianos, y el masculino, el que refrena, puede ser el propio emperador (Claudio) o algún gobernador para el cual la alusión pudiese ser reconocible. Fue de hecho después de la eliminación de tales restricciones, y en el reinado del sucesor de Claudio, Nerón, cuando el principal antagonista se manifiesta abiertamente. Y esta interpretación parece todavía la más plausible, pese a la vigorosa oposición de O. Cullmann, en *Cristo y el tiempo.* Estela, Barcelona 1968, 175s., quien mantiene que la otra (que de alguna forma se remonta, como señala allí, a Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto, y fue revivida por Calvino) es mucho más probable. Para una crítica de la última posición, combinada con una cautelosa reserva respecto a la primera, véase el comentario de Rigaux a las epístolas a tesalonicenses, 1956, 276ss.

En cualquier caso, el futuro desenlace a que se refiere 2 Tes 2, se describe en términos que pueden haber adquirido su significación por el intento de Calígula, aún tan próximo o anterior en sólo unos diez años, de hacer precisamente lo que allí se predecía. Y, volviendo ahora a la crisis de Calígula, tenemos que admitir que, en lugar de ponerse de acuerdo ante el peligro común para su común fe en el Dios uno, parece más bien que judíos y cristianos tomaron conciencia de sus diferencias. Si los judíos estaban expuestos a la persecución, no tenían ningún

deseo de verse mezclados con la secta, de dudosa lealtad, de los nazarenos; y si la fe de los cristianos estaba amenazada, ellos, por su parte, no podían enfrentarse al peligro exactamente en los mismos términos que sus vecinos judíos, porque su sumisión al Dios único se expresaba en términos bastante ajenos a los judíos: en el dominio de Cristo Jesús.

Pero, una vez pasada la crisis, e incluso tan inmediatamente después de ella como en el escrito de romanos, Pablo fue capaz de declarar que la autoridad del estado deriva de Dios, y que una señal de ser un buen cristiano es ser un ciudadano observante de la ley. De hecho, esto no parece que en ningún caso se hubiera puesto en cuestión, ni aun a causa de la locura de Calígula.[16] Las famosas palabras de

[16] Cf. C. D. MORRISON, *Te powers that be*, 105: "No hay razón para creer que la postura de Pablo ante el estado se viera alterada en lo más mínimo por las circunstancias perturbadoras; él había sufrido, y Jesús había muerto a manos del estado, pero Pablo estaba particularmente impresionado por la mano de Dios en todo"; cf. el panegírico de Filón sobre Augusto y Tiberio, junto con su ataque a Calígula, en *Leg. ad Gaium;* ver también E. BAMMEL, *Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung:* ThLit 11(1960) 837s., que hace notar que Rom 13, 1s. es prácticamente único entre los escritos de Pablo y raro también en el Nuevo Testamento (1 Pe 2, 13s.; Tit 3, 1, son los únicos paralelos), y que lleva una impronta judía más que cristiana (y no digamos paulina), aunque va más allá que cualquier otro texto de la literatura sapiencial judía. La explicación de su presencia la encuentra en la situación de la época en que fue escrito. La comunidad judía en Roma, aunque ella misma había demostrado su lealtad al emperador, se veía en continua efervescencia por elementos turbulentos provenientes de Palestina. De aquí

Jesús: "Dad al César lo que es del César" (Mc 12, 17 y pars.) seguían siendo tan apropiadas como cuando fueron pronunciadas por primera vez. Aún más notable, a la vista de la discusión anterior, es que aparezcan sentimientos similares en 1 Pe 2, 13ss.:

> Por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana: ya el emperador, como soberano, ya a los gobernadores, como delegados suyos... Tal es la voluntad de Dios que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos.

Y en 1 Clemente 60, 1s. (pese a las referencias a la persecución en 1, 1):

> Tú, señor y maestro, has dado a nuestros legisladores y gobernadores el poder de la soberanía por tu excelente e inefable potestad; que nosotros, conociendo la gloria y el honor que tú les has dado, nos sometamos a ellos, sin resistir en nada a tu voluntad.[17]

las medidas represivas y la expulsión de los judíos de Roma el año 49. No fue hasta el 54, cuando se permitió la vuelta a los judíos y a los judío-cristianos; y entonces, debido a su sentimiento de inseguridad, los judíos estarían ansiosos de hacer a los cristianos chivos expiatorios para cualquier cosa que saliese mal. De aquí el particular interés de Pablo en poner el énfasis en la afirmación cristiana de los derechos y responsabilidades del estado. Mucho más característico del pensamiento verdaderamente paulino sería, sin embargo (según Bammel), 1 Tes 5, 3, en donde desde una perspectiva apocalíptica, se ridiculiza el εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (un buen slogan romano, *pax et securitas*). La actitud de Rom 13, sostiene que está muy lejos de ser central en el pensamiento de Pablo.

[17] Traducción de J. B. Lightfoot.

Aunque la epístola a Tito es posterior, la exhortación a la obediencia en Tit 3, 1:

> Recuérdales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades, que las obedezcan...,

es también digna de ser señalada.

Pero mucho más sorprendente que el paso de la crisis del año 70 d. C., y el mantenimiento de una ética cristiana de lealtad al estado, es la exigüidad de la huella que dejaron en el Nuevo Testamento la mayor crisis y el desastre de la guerra judía y su culminación en el año 70 d. C.. Una razón de esto quizá pueda encontrarse en el hecho de que, como B. W. Bacon apunta,

> fue la sinagoga, no el templo, el oponente real de la Iglesia, y la desaparición de los mundanos saduceos, con su anticuado ritual sacrificial en el templo, completamente divorciado de la vida religiosa real del pueblo, supuso, de hecho, en conjunto, el fortalecimiento del judaísmo esencial (*The Gospel of Mark*, 1925, 81).[18]

[18] MORTON SMITH, *The dead sea sect in relation to ancient judaism:* JNTS 7, 4 (1961) 347s. (ver 355s.), mantiene (pero, ¿tendrá razón?) que G. F. MOORE tergiversa la situación al sugerir que el fariseísmo fue el judaísmo *representativo*, y también que el pentateuco, el templo y el *amme ha'aretz* constituían la verdadera espina dorsal del judaísmo. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958, 19, contrasta "el judaísmo contemporáneo de Cristo: el de los fariseos, los esenios y los zelotes", "con el judaísmo rabínico, legalista, después de la caída de Jerusalén" con el que la cristiandad primitiva tenía que combatir. ¿Tiene razón en estas distinciones?

Pero otra razón quizá sea el que hay muy poco en el Nuevo Testamento posterior al año 70 d. C.[19] Tiene que ser todavía demostrado fuera de duda que el evangelio de Mateo sea posterior;[20] e, incluso, si lo fuera, hay menos posibilidades de que contenga señales de la situación, si (como aquí se mantiene) ese evangelio fue un intento genuino de reconstruir la historia de los comienzos del cristianismo. Los Hechos de Lucas pueden ser o no posteriores. La notoria alu-

[19] K. W. CLARK, *Worship in the Jerusalem temple after A. D. 70:* JNTS 6, 4 (1960) 276, sostiene que Heb fue escrito durante el reinado de Domiciano, pero esto es discutible. 1 Clemente, que para K. W. Clark es una evidencia de que el culto sacrificial judío continuó después del a. 70, no lo es en realidad; sus argumentos, como los de Heb, son bíblicos.

[20] Nótese que K. H. RENGSTORF defiende (*Die Stadt der Mörder* - Mt 22-: ZNTW 26, *Judentum-Urchristentum Kirche*, en *Festschrift für Joachim Jeremias,* 106s.) que Mt 22, 7, tomado usualmente como una referencia a la destrucción de Jerusalén *post eventum,* no necesita ser otra cosa que el uso de un "topos" ya perfectamente establecido en la literatura rabínica.

El relato de la moneda en la boca del pez (Mt 17, 24-27) la ponen en conexión, tanto CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Paed.*, 2, 1, 14. 1, como Ireneo, *Adv. haer.*, 5, 24), con el incidente de la moneda del tributo; pero confunden el impuesto del templo con la capitación imperial. "Podía suceder más fácilmente después de la destrucción del templo el año 70 d. C., cuando el impuesto del mismo fue reemplazado por el *Fiscus judaicus*". T. W. MANSON, en un trabajo inédito sobre *Render to Caesar...*, donde cita a JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain,* 1, 377s.; 2, 282; SCHÜRER, *Gesch. Jüd. Volkes,*[4] 2, 314s.; DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina,* 3, 182s. Es posible que de la no yuxtaposición de los dos incidentes en Mateo pueda deducirse su anterioridad al año 70 D. C.

sión al sitio de Jerusalén (Lc 21, 20), no es prueba definitiva de que las palabras fueran escritas después de los acontecimientos.[21] E incluso si los Hechos tratan, si no primariamente *inter alia,* de demostrar que el cristianismo es el verdadero judaísmo, por lo que no debe ser molestado por el estado, y de hecho fue siempre absuelto por la ley romana, esto no prueba nada, o sólo muy poco, respecto a su fecha.

De hecho, este aspecto particular de su apologética es muy fácil que haya sido exagerado: si realmente su tema central fuese la cristiandad como verdadero judaísmo, ¿se habría molestado tanto el autor en subrayar la abolición de la circuncisión como ley? Como para la epístola a los hebreos, se ha argüido ya anteriormente que encaja mejor en un período anterior, quizá muy poco anterior, al 70 d. C. Las epístolas pastorales y el evangelio y las epístolas de Juan son de fecha incierta: probablemente posterior al 70, pero es difícil decir cuánto. Todo lo que puede afirmarse es que el cuarto evangelio contiene mucho que podía haber sido dicho particularmente a la vista de la destrucción del templo, aunque no lo subraye con fuerza, mientras que las epístolas pastorales y las de Juan no hacen alusiones significativas.

En el Nuevo Testamento, sólo en el Apocalipsis, que por otras razones es probable que sea tardío, sorprende realmente la reticencia en torno a los acontecimientos del 70 d. C., aunque, fuera del

[21] Ver C. H. DODD, *The fall of Jerusalem and "the abomination of desolation":* JRS 37 (1947) 47s.

Nuevo Testamento, resulta no menos sorprendente la reticencia de 1 Clemente. En el Apocalipsis podía esperarse, no sólo una referencia a la justificación de los profetas-mártires en la ciudad donde el Señor había sido crucificado (Ap 11, 8), sino una descripción de su destrucción, en la analogía con los centros de perdición de Babilonia y Roma en el capítulo 27. Lo único que cabe suponer es que la observación de Bacon, que acabamos de citar, que lo que contaba eran el fariseísmo y la sinagoga, está aquí ilustrada con mayor claridad: no era el juicio de Jerusalén, sino la reivindicación del Israel de Dios sobre la "sinagoga de Satán", lo que realmente interesaba al cristianismo. Podría ser distinto si poseyésemos alguna literatura de los judíos cristianos que escaparon a Pella, si es que de hecho fue éste un acontecimiento histórico.[22]

Es difícil creer que un tipo judaico de cristianos que se hubiese visto envuelto por completo en el cataclismo de los años que siguieron al 70 d. C., no presentase cicatrices o, en otro caso, que no se hubiesen aprovechado de estas señales evidentes de que ellos, y no los judíos no cristianos, eran el verdadero Israel.[23]

[22] J. MUNCK, *Jewish christianity in post-apostolic times:* JNTS 6, 2 (1960) 103s.

[23] En realidad, se puede demostrar que hasta la literatura tardía es también extrañamente reticente a este respecto. Aún JUSTINO, *Trifón,* 89, 2, se abstiene de usar este argumento. Pero lo encontramos en HIPOLITO, *Demonstr. c. Jud.:* PG 10, 787-794; y SULPICIO SEVERO, *Chronicle,* 2, 30 (c. 400 d. C.) dice que, con la destrucción del templo, Tito, lejos de destruir la cristiandad, "suministró una demostración irrefutable al mundo de que ellos (los judíos) habían

Pero, de hecho, nuestras tradiciones guardan silencio: o bien, como ya se ha dicho, hay menos en el Nuevo Testamento, posterior al 70 d. C., de lo que generalmente se supone, o, de otro modo, cuando el desastre derribó el centro del judaísmo, el núcleo espiritual de sus adherentes consolidó tan rápidamente el ya familiar argumento de que el corazón de su religión no estaba en los sacrificios, sino en la oración y la caridad[24], que los cristianos encontraron poco cambio de frente en su oposición esencial, y por tanto encontraron pocas ocasiones de recurrir en su apologética a la destrucción del templo.[25]

sido castigados por causa de las impías manos que habían puesto encima de Cristo" (información amablemente proporcionada por H. W. Montefiore). La réplica de los judíos era, por el contrario, que la apostasía de los cristianos había sido la causante de que se suscitase la cólera (cf. A. LUKYN WILLIAMS, *Adversus judaeos*, 1935, 137, n. 7).

[24] Por ejemplo, "rezar en la sinagoga es hacer un ofrecimiento puro" (R. PHINEHAS, c. 360 d. C., en nombre de R. HOSHAIAH, c. 225 d. C.: *TJBer* 8d, 71, citado en συναγωγή: TWNT 7).

[25] K. W. CLARK, *L. c.*, sostiene que el culto sacrificial judío continuó en el lugar del templo hasta el año 135. Los testimonios más seguros, entre los que sirven como base de esta opinión, son, sin duda, JOSEFO, *Ant.*, 3, 224-236 (c. 94 d. C.); *Contr. Apionem* (unos años después), 2, 77 y 193-198, y el único documento hebreo descubierto en Nablus, c. 1900, basado en una crónica del s. XIV, que describe a un peregrino yendo a sacrificar durante el supremo sacerdocio de Amram (120-130 d. C.). En su opinión, 2 Esdras ha de fecharse entre el 70 y el 135; y, si es así, 2, 31 es una edición cristiana poco posterior al 70.- Sobre los judíos y Roma, cf. además C. D. MORRISON, *The powers that be*, 1960, 137.

Para concluir. El Nuevo Testamento en su conjunto refleja numerosos ataques de sus antagonistas, pero muy pocos que hayan sido oficiales u organizados por el estado. Los que pueden ser identificados, fueron principalmente judíos más que imperiales; y su manera y su grado variaba de lugar a lugar y de situación a situación. Las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo dependieron en parte de las relaciones en cada momento dado entre el judaísmo y Roma. Estos son los principales factores a tener en cuenta cuando se trata de discernir la génesis de los "documentos de la persecución".

8

SUPERESTRUCTURA Y CONSOLIDACION

Para el estudio de los comienzos del cristianismo es válida la metáfora arquitectónica que distingue la base de la superestructura. Por eso se ha vinculado la palabra "edificación" a un cierto tipo de actividad cristiana, y aunque por desgracia esa palabra se ha estropeado (como ocurre también con muchas buenas palabras) por asociación con lo que el rebelde llama "tratar de hacerlos buenos", sigue siendo apta para una importante distinción dentro del proceder cristiano: la distinción entre la base y la superestructura. "Yo soy como un hábil maestro constructor", escribió Pablo (1 Cor 3, 10), "que por la gracia de Dios puse los cimientos". Tal cimiento, va a decir inmediatamente, no puede ser otro que Jesucristo. Ninguna estructura es cristiana si no está cimentada de este

modo. La comunidad cristiana no se levanta sobre la exhortación, sino sobre la declaración; no sobre ideales puros, sino sobre el testimonio de una persona. Cuando, en Cesarea de Filipo, Pedro declaró que Jesús era el rey de Israel, estaba dando testimonio de lo que hasta el momento había observado en Jesús. Fue sólo un descubrimiento preliminar; fue, como se vio directamente, una estimación tergiversada, pero fue el comienzo de una estimación que sería corregida y profundizada por la resurrección, y que constituiría el fundamento de la fe cristiana. Y sucedió que el testimonio de los apóstoles de lo que habían visto y descubierto que Dios había hecho en y a través de Jesús fue la roca sobre la que cimentó todo el edificio.

De esta forma, la evangelización fue la colocación de los cimientos. Pero, por supuesto, a esto sigue la construcción de la superestructura: la obra de "edificación" y consolidación, tanto del individuo converso, como de la comunidad corporativamente. Y esta obra prolongada fue la causa de mucho de lo que ha venido a formar parte del Nuevo Testamento; de hecho, de mucho más de lo que produjo la evangelización, que ha dejado menos resto escrito. La literatura, pues, no fue primariamente un medio de propaganda. La "propaganda" inicial fue sobre todo oral. Pero mucho de lo que siguió, llegó a escribirse. Es por tanto hacia las palabras, las frases, las secciones enteras que reflejan la obra de construcción y (para cambiar la metáfora) el "celo pastoral" —pastoreo— hacia lo que ahora dirigiremos nuestra atención.

Si fue necesario empezar siempre por alguna forma de trabajo de evangelización, el modo de tal evangelización y la naturaleza, alcance y escala temporal de la respuesta varían extraordinariamente. En Hechos 2, la respuesta a la predicación de Pedro en pentecostés se representa como inmediata, y se nos dice que muchas personas fueron bautizadas en el acto. Y por lo que hace al carcelero de Filipos, hasta donde llega la narración, parece como si él y su familia fueran bautizados, allí y entonces, durante la noche, sin más base segura que el deseo de "rescate" del peligro y la seguridad de que para ser "rescatado" sólo se necesitaba creer en Jesús (Hechos 16, 30s.). Tales conversiones repentinas, sin antecedente, preparación o instrucción, pueden parecer extraordinariamente precarias. Pero sería arbitrario decir que nunca puede haber situaciones en las que lo correcto es recibir en la Iglesia primero, y dar más tarde detalladas instrucciones y "edificación".[1]

En otras palabras, estamos frente a la tensión permanente entre dos ideales: por un lado, el ideal de lo que más tarde sería llamada "la Iglesia elegida", esto es, una Iglesia compuesta sólo por individuos "convertidos", sacados de su medio por elección de Dios y por el cuidadoso cribado del evangelista. Por otro lado, está el tipo de ideal del "movimiento de masas", en el que clanes enteros, poblaciones totales, son atraídos colectivamente. Los acier-

[1] Sobre la catequesis judía para los prosélitos, cf. D. DAUBE, *The New Testament and rabbinic judaism*, 1956, 106s.

tos y errores de estas concepciones de la evangelización dependen muy directamente de la estructura social y otras condiciones que prevalezcan en cada ejemplo dado. El ideal de la "Iglesia elegida" es aplicable sobre todo a un contexto en el que el individuo esté acostumbrado a actuar independientemente —es decir, en una sociedad donde se dé un cierto grado de sofisticación, y donde se ha llegado a alguna medida de individualismo: todavía más obviamente en áreas que eran ya nominalmente cristianas. El extremo opuesto lo representan sociedades que tienen todavía una estructura esencialmente tribal. Un estudio bien documentado, de hace algunos años, sobre esas condiciones, se encuentra en el *Christian Mass Movements in India,* de J. W. Pickett, Abingdon Press, U.S.A. 1933, que escribe (p. 22):

> Los rasgos distintivos de un movimiento cristiano de masas son una decisión de grupo favorable al cristianismo y la consiguiente preservación de la integración social de los conversos. Siempre que un grupo más amplio que la familia, acostumbrado a ejercer algún grado de control sobre la vida social y religiosa de los individuos que lo componen, acepta la religión cristiana (o que una gran parte la acepte con el estímulo del grupo), se manifiesta el principio esencial del movimiento de masas.

Más recientemente, D. A. McGavran escribe en *How Churches Grow.* World Dominion Press, 1.959,

> Excepto en poblaciones individualizadas, urbanizadas y homogéneas, los hombres y las mujeres viven dentro de organismos sociales tales co-

mo tribus, castas y grupos consanguíneos. Poseen una intensa conciencia de pueblo y lealtad tribal. Los clérigos que mantienen las convicciones de la Iglesia elegida les proclaman un evangelio universal y les invitan como individuos, indiferentes a lo que otros hagan, a elegir a Cristo. Para ellos, esto suena como si les urgieran a dejar su tribu y unirse a la de Cristo...

Ahora bien, bastante curiosamente, en el Nuevo Testamento oímos algunas señales de un catecumenado prolongado e individual, mientras que, por otra parte, no hay ninguna evidencia directa de unidades colectivas, corporativas, de mayor amplitud que la familia. Nos enfrentamos, por tanto, con una situación delicadamente equilibrada. No hay clara evidencia en el Nuevo Testamento de que la cristiandad avance hacia áreas tribales, a menos que lo sea Galacia, e incluso "los gálatas", en lo que se refiere a los conversos de Pablo, no significa más que los habitantes de las ciudades de Derbe, Lystra e Iconium, con un lenguaje vernáculo evidentemente, pero adoradores de Zeus, no animistas primitivos (Hechos 14, 11 ss.). Aparte de éstos, aun suponiendo que esto sea en alguna forma excepcional, la obra de Pablo parece haberse desarrollado en las ciudades helenizadas, y no haber llegado más abajo de la familia de esclavos en la escala de la educación y la inteligencia. No hay evidencia de que el cristianismo penetrase en las cuadrillas de esclavos que trabajaban en las grandes propiedades, o en las minas.[2]

[2] Ver E. A. JUDGE, *The social pattern of christian groups in the first century*, 1960, 51s. (espec. 60).

No es necesario interpretar que 1 Cor 1, 26-29, por mucho énfasis que ponga en la ignorancia y la oscuridad de la mayor parte de los conversos de Corinto, se refiera a los completamente analfabetos.

Así vamos a concluir que, para el Nuevo Testamento, la familia es generalmente la unidad más amplia. Es posible, como ya se sugirió, que los destinatarios de la epístola a los hebreos puedan haber sido un grupo (J. Moffatt los llama "un clan") que hubiera formado originalmente una sinagoga o una sección de una sinagoga. Pero parece que fue la familia (incluyendo, sin duda, esclavos y siervos, tanto como consanguíneos) la que formó el grupo más amplio de evangelización, y la "casa-iglesia" la que representó el modo normal de crecimiento y expansión de un grupo de ese tipo.

Tampoco hay allí una amplia evidencia directa en apoyo de este aserto. Todo lo que puede decirse es que al mismo tiempo que el Nuevo Testamento nos habla sobre la conversión de individuos (y éstos en gran número, el día de pentecostés y después), también nos habla de la conversión de la familia del "oficial" en Juan 4, 53, de Cornelio (Hechos 11, 14; cf. 10, 2), de Lidia en Filipos (Hechos 16, 15), del carcelero (Hechos 16, 31ss.), de Crispo, el oficial de la sinagoga corintia (Hechos 18, 8), y de Esteban (1 Cor 1, 16; cf. 16. 15); mientras que se alude a la familia de Onesíforo, evidentemente como grupo cristiano, en 2 Tim 1, 16; 4, 19, y en Tit 1, 11 se describe a los falsos maestros como turbando a fa-

milias enteras, y hay evidencia de la existencia de casas-iglesia en Rom 16, 5; 1 Cor 16, 19; Col 4, 15; Filem 2. De hecho, incluso en el estudio de Pickett sobre los movimientos de masas en la India, una de las más impresionantes historias de conversión es la de Ditt, el comerciante de cueros de Chuhra en el Punjab, quien, convertido individualmente, volvió a su pueblo y convirtió a su mujer, a su hija y a dos vecinos, y más tarde a otros cuatro hombres. Fue sólo entonces cuando el movimiento en aquel área ganó ímpetu (véase *o. c.* 43-45. Esto sucedió alrededor de 1900).

La evangelización del Nuevo Testamento, pues, no representa ni el típico movimiento de masas del primitivo tribalismo, ni el ideal puramente individual de una "iglesia elegida". Sus antecedentes fueron la vida familiar y el grupo de la sinagoga del judaísmo y de un modelo casi judaico, a menos que hubiera casos en los que, en la relativamente atomizada y sofisticada vida de las ciudades levantinas, tomase la forma puramente de casas-iglesia "elegidas" de una sociedad amorfa. Y es en tal contexto donde tenemos que colocar el proceso de edificación que es objeto de nuestra investigación. Como ya se ha señalado, casi no tenemos noticias de un catecumenado prolongado. Apolo casi no sirve como ejemplo. Era ya él mismo un evangelista, cuando Aquila y Priscila lo tomaron a su cargo y ampliaron su instrucción (Hechos 18, 24-28); no se dice si, al final, recibió el bautismo específicamente cristiano, como los "discípulos" (qui-

zá convertidos por Apolo) que encontró Pablo en Efeso (Hechos 19, 1-7). Aparte de esto, hay indicaciones de hecho de que había cursos reconocidos de "entrenamiento para neófitos", pero es difícil establecer si, como en la Iglesia posterior, el bautismo fue la culminación de esos cursos, o si la práctica del Nuevo Testamento fue bautizar primero y después instruir. La única evidencia directa, como ya hemos visto, apunta a lo segundo. En Gál 6, 6, se invita al catecúmeno a compartir sus bienes con el catequista, lo que parece implicar un importante período de instrucción, pero no se nos dice si el bautismo ya había tenido lugar o no.

En tres pasajes del Nuevo Testamento se usa la metáfora de "la leche" como la dieta de los inmaduros. En 1 Cor 3, 1-3, la metáfora se aplica, en primer lugar, a la condición de los corintios, una condición natural, cuando fueron por primera vez evangelizados, y después como reproche a su antinatural permanencia en un estado de detención espiritual (evidenciada por la rivalidad y el partidismo egoístas). Esto no proporciona ninguna evidencia sobre la naturaleza y el lugar de la enseñanza catequética. En Hebreos 5, 11-14, la metáfora de la leche se aplica, nuevamente como reproche, al fallo de los que están llamados a crecer fuera de sus fundamentos elementales, en la madurez de la fe cristiana; y en 6, 1s., sigue una definición muy interesante de lo que eran esos fundamentos: era "la enseñanza elemental cristiana" (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ χριστοῦ λόγος); era un "cimiento"

(θεμέλιος) "consistente en" (o, menos probablemente, "sobre el que iba a ser construido") "la penitencia de las obras muertas (i. e. ¿vanas o fatales?); fe en Dios; enseñanza sobre las lustraciones (βαπτισμοί), (¿y sobre?) la imposición de las manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno". Con absoluta claridad, esto es catequesis. Pero, una vez más, ¿quién podría decir si, de hecho, precede en su totalidad o sigue en parte al bautismo (¿y a la imposición de manos?).

Finalmente, 1 Pe 2, 2 insta a los oyentes a que apetezcan la leche espiritual no falsificada (λογικὸν γάλα), que les hará crecer en orden a la salvación. Para los que creen que esto es una llamada a los bautizandos en vísperas del bautismo, significará, sin duda, la última instrucción a la que seguirá el bautismo, y puede también contener una alusión a la administración ritual, literal, de leche en el bautismo, como símbolo de la leche y la miel de la tierra prometida en la que están entrando en ese momento (cf. Heb 6, 4). Pero si se interpreta más bien como un recuerdo a los cristianos que están encarándose con la persecución de la gran experiencia básica de su pasado bautismo, será un recuerdo de, y una llamada a, su alimento esencial, y no implicará ni un reproche por su inmadurez, ni la real inminencia del propio bautismo (véase *supra,* c. 2).

Así, seguimos sin ser capaces de estar seguros de si, antes del final del período del Nuevo Testamento, se había desarrollado ya el sistema posterior de un

catecumenado prolongado antes del bautismo. Parece posible que, a menudo, un individuo fuera bautizado como miembro de una familia entera, después de una simple audición de una pequeña parte del "evangelio", y que sólo a continuación se le diese una instrucción detallada. Pero, sobre el contenido de la instrucción, siempre que se dio, afortunadamente hay más evidencia. Incluso sin evidencia específica, se sobreentendería que, más pronto o más tarde, después del bautismo, si no antes, la evangelización inicial debió ir seguida por un proceso de instrucción detallada, o "edificación". Y esta construcción de la superestructura, este hacer crecer el edificio, podría, de acuerdo con el estado en el que ocurría, incluir en mayor o menor medida la proclamación básica, el evangelio fundamental. En otras palabras, si mantuviéramos la distinción entre *kerygma* y *didajé* demasiado rígidamente, no haríamos justicia a la naturaleza real de toda la edificación cristiana que incluye, unas veces más y otras menos, siempre algo del material de los cimientos en los muros y en los paramentos.

Por supuesto, en su mayor parte es cierto que los cimientos se apoyan en la proclamación de lo que Dios ha hecho en la vida, muerte y resurrección de Jesús ("que, en cuanto al fundamento, nadie puede poner otro que el que está puesto, que es Jesucristo", 1 Cor 3, 11), y el reto de reconocer a Jesús como señor; y que luego le sigue una instrucción detallada sobre las implicaciones de esta proclamación tanto para la doctrina como para la conducta.

Pero, para ilustrar de qué forma tan sutil la base y la superestructura se entrelazan, puede observarse, por paradójico que pueda parecer a primera vista, que en el Nuevo Testamento pueden oírse más ecos del trabajo de evangelización en las epístolas que en los evangelios, o, al menos, que en los evangelios sinópticos. Porque los evangelios sinópticos, en cualquier caso, no contienen virtualmente hechos posteriores a la resurrección, "llamada" evangelizadora; en lo esencial, no hacen más que establecer los hechos: no contienen el "Creed, arrepentíos y sed bautizados", de la llamada de pentecostés (Hechos 2, 36-38).

Las epístolas, por contraste, aunque se dirigen todas a los ya evangelizados, y en esa medida hablan retrospectivamente, contienen no obstante un gran número de referencias sobre el significado de llegar a ser cristiano y los medios para ello: oyendo, creyendo y siendo incorporados al cuerpo de Cristo (por ejemplo, Rom 1, 2-4; 1 Cor 15, 1ss.; Gál 3, 1-5; Ef 2, 8, 13; Col 1, 7, 13s.; 21s.; 2, 6ss.; 1 Tes 1, 9s.). Así, en cierta forma, se invierten los papeles: es en las epístolas donde se oye el eco del reto inicial, aunque como recuerdo de lo que sucedió inicialmente a los cristianos, mientras que los evangelios sinópticos, vistos desde este ángulo, dan expresión, más que completan, al reto inicial que había que seguir.

Aun cuando la llamada evangélica había sido aceptada, y el converso bautizado, seguía el estadio en el que había que dar al catecúmeno (pues lo era todavía) alguna concepción sobre el carácter del Dios

al que, en Cristo, había entregado su vida: el *kerygma* desnudo, sin un contenido personal, podía carecer del poder de excitar y mover, que los evangelios, dando vida a la figura de Jesús, poseían.[3] De esta forma, los contenidos del evangelio eran necesarios si la fe del convertido tenía que ser concreta y su amor ardiente. El cuarto evangelio, en algunos momentos, combina ambas funciones, porque es el único de los cuatro evangelios que a la vez presenta un "retrato" narrativo de Jesús y contesta a la pregunta: "¿Qué debo hacer para ser salvado?". Pero, aun así, sus respuestas están extrañamente desprovistas de contenido corporativo y eclesiástico. Las epístolas de Juan van un poco más lejos; pero es sólo Pablo quien da una adecuada respuesta, aunque, como acabamos de decir, necesita reforzarse con el retrato vivo del carácter de Jesús. Pablo habla, en términos del que oye y responde con fe, de despojarse de la vieja humanidad e investirse con la nueva; de llegar a ser incorporado a Cristo; de recibir el poder del Espíritu Santo. Y todo esto está para él claramente "concentrado" en el bautismo y en la sagrada eucaristía (Rom 6, 1ss; 1 Cor 10, 11. 17ss.). Sólo en tales condiciones puede el cristiano recibir el carácter y fuerza moral para llegar a ser lo que en realidad es ahora: es al Espíritu Santo a quien su vida pertenece; debe dejar que su conducta la informe el Espíritu Santo (Gál 5, 25). Sólo, quizá, en tales condiciones es posible enfrentarse

[3] C. H. DODD, *o. c.*, y también FLOYD V. FILSON, *The christian teacher in the first century:* JBL 60 (1941) 317s.

con el sermón de la montaña. J. Jeremias ha propuesto *(Die Bergpredigt)* ver en el semón de la montaña, en su forma actual en Mateo, un cuerpo de enseñanza dirigido sólo a los ya bautizados.

Tenemos, pues, que reconocer una interacción entre cimientos y superestructura de este tipo:

1. Proclamación inicial: Jesús, sancionado por milagros y hechos de virtud, fue entregado por los judíos a Pilato y ejecutado; pero Dios le resucitó de entre los muertos y le hizo señor y mesías. Todo estaba de acuerdo con las escrituras.

2. Llamada inicial: por tanto, arrepentíos, sed bautizados y recibiréis el Espíritu Santo.

a. Extensión de la proclamación: la vida, los milagros y los hechos de virtud de Jesús fueron de este tipo (muchos ejemplos). Su choque con los judíos, su sentencia y ejecución siguieron los siguientes modelos (detalles). La resurrección se manifestó de este modo (narraciones). Escrituras relevantes se insertan apropiadamente a lo largo de todo ello.

b. Extensión de la llamada: arrepentimiento, bautismo y llegada del Espíritu *significan* (una nueva vida, la transfiguración de la actitud mental, el paso de una nueva humanidad, etc., etc.); implican (detalles de carácter y conducta); se relacionan con el judaísmo y las religiones paganas como sigue (discusión de los puntos importantes).

De esta forma, en los cimientos (1) y en el piso

bajo (2) a la vez se introducen materiales de carácter (a) y (b). En cualquier caso, en la vida real, una y otra vez, el impacto inicial no debe haber llegado ni de la escucha del material del "evangelio", ni de la "llamada" directa, sino de la calidad de la comunidad cristiana, como familia o como casa-iglesia, a la que un infiel comenzaría siendo atraído por amistad, y sólo entonces podrá oír las explicaciones.[4] En tales casos, (1a) y (2b) pueden tener lugar en uno u otro orden. En 1 Tim 4, 13, se invita a Timoteo a prestar atención a la lectura (pública) (¿de las escrituras judías?), a la exhortación y a la enseñanza, todo al mismo tiempo. Sin embargo, se puede suponer con seguridad que la instrucción standard de los neófitos, recién bautizados o que se preparaban para el bautismo, se ajustó, como la proclamación, el *kerygma,* a cierto modelo, más o menos regular; la instrucción, *didajé,* tanto la llamada al "arrepentíos-y-sed-bautizados", como la instrucción en el sentido y la moral de la vida cristiana, encontraron por sí mismos sus propias secuencias y capítulos; y es posible reconstruir algunos de sus aspectos a través de material disperso en el Nuevo Testamento. Es cierto que el Nuevo Testamento no contiene un manual elemental de instrucción (como puede serlo el *Didajé de los doce apóstoles),* pero contiene un buen

[4] Ver R. R. WILLIAMS, *Logic versus experience in the order of credal formulae:* JNTS 1, 1 (1954) 42s., apuntando que Ef 4, 4-6, que manifiestamente contiene elementos del "credo", no por ello se basa en la lógica del credo (Dios-Cristo-Espíritu-Iglesia), sino en el orden prácticamente contrario de la experiencia.

número de instrucciones dirigidas a comunidades ya cristianas, y parece probable que gran parte de ello, con sólo pequeñas diferencias, represente lo que ya se les había dado al principio. En cualquier caso, este material de instrucción y edificación a veces parece que es un recuerdo, una llamada a lo que ya conocían: en ocasiones, de hecho, se lo describe así explícitamente, lo mismo que el celebrado sumario *kerygma* de 1 Cor 15, 1ss. es, en muchas palabras, un recuerdo de lo que ya había oído al principio:

> Os doy a conocer, hermanos, el evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvos si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano.
>
> Pues, a la verdad, os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las escrituras, y que se apareció a Cefas, después a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos permanecen todavía; y algunos durmieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles.
>
> Y, después de todos, se me apareció también a mí.

Hay suficiente literatura sobre la ética de las tablas familiares (las *haustafeln,* para usar el apropiado término alemán) como para hacer innecesario el que aquí entremos en mayores detalles sobre ella.[5]

[5] Las obras más accesibles son: P. CARRINGTON,

En Hechos 20, en su conmovedora despedida a los más ancianos efesios en Mileto, Pablo aparece encomendándoles al Señor y a la palabra de su gracia, que puede edificarlos y darles una parte en la tierra prometida con todo el pueblo de Dios (*v.* 32). Es ésta una asombrosa descripción justamente de la combinación de *kerygma*-y-*didajé* que hemos considerado; y podemos suponer que la alusión de Rom 6, 17 al τύπος διδαχῆς, la típica enseñanza o programa de enseñanza a la que los romanos habían sido "confiados" por su evangelizador, quienquiera que éste fuera, se refiere a algo parecido. Y precisamente esta clase de τύπος parece ser la ejemplificada, tanto en los breves resúmenes del evangelio de 1 Cor 15, 1ss., y 2 Tim 11, 8, como por las reglas para la vida doméstica y familiar (las *haustafeln*) de las epístolas que contienen preceptos para cada miembro de la familia, sacados directamente del hecho bautismal de incorporación a Cristo. El que aquí parezca haber en los "epígrafes" referidos al despojo y a la investidura bautismales, y el comportamiento resultante, una cierta uniformidad, no sólo en las epístolas paulinas, sino también cuando 1 Pe y Sant se pronuncian sobre ello,

The primitive christian catechism, 1940; A. M. HUNTER, *Paul and his predecessors,* 1940; E. G. SELWYN, *The first epistle of Peter,* ²1958, 194s. (donde se dice que, en fecha tan temprana como 1903, A. SEEBERG había escrito ya sobre el tema: *Der Katechismus der Urchristenheit);* ver también la siguiente obra de A. SEEBERG, *Die beiden Wege und das Aposteldekret,* y K. WEIDINGER, *Die Haustafeln,* 1928. Weidinger (1s) sostiene que el término *haustafel* se remonta por lo menos a Lutero.

habla en favor de un τύπος ampliamente reconocido. Y el hecho de que puedan encontrarse paralelos, aparte del material ético, no sólo en el judaísmo[6], sino también en los estoicos y otros escritores paganos, no deja de ser natural; la cristiandad empezó en el judaísmo y se extendió rápidamente por la sociedad grecorromana; y eran de esperar préstamos de ambos. Lo que sorprende es el grado en que la peculiaridad de ἐν κυρίῳ, "en el Señor", cala y deja su impronta en la instrucción ética cristiana.[7] Es para la condición de miembros de la comunidad cristiana para lo que la conducta se pone a prueba. La medida de lo que es correcto llega a ser "lo que es digno" (ὡς ἀνῆκεν) para quien está incorporado al Señor" (ἐν κυρίῳ), Col 3, 18; cf. 1 Cor 7, 39 ("prevenir el matrimonio cabe en la comunión con el Señor").

Pero un rasgo de mayor importancia, que es común a toda la enseñanza ética del Nuevo Testamento, y a la que le sigue inmediatamente, debe mencionarse aquí: a saber, que, con muy raras excepciones, ningún cristiano tuvo responsabilidades cívicas directas, porque pocos eran ciudadanos romanos, y pocos, si hubo

[6] Cf. O. ZÖCKLER, *Die Tugendlehre des Christentums*, 1904; A. VÖGTLE, *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament*, 1936; S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, 1959.

[7] En 2 Tes 3, 6: περιπατεῖν κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν contrasta con ἀτάκτως περιπατεῖν, que da testimonio del elemento de la instrucción sobre el *comportamiento* en el παράδοσις (o παραδόσεις, en plural, 2 Tes 2, 15).

alguno, tuvieron voz efectiva en asuntos públicos.[8] Esto significa, no sólo que lo que llamamos "sociología" cristiana era desconocida como estudio, sino también que la propia cosa no estaba allí para ser estudiada. Esto no significa que la ética cristiana fuera individualista; por el contrario, la cristiandad del Nuevo Testamento no es sino social: las tradiciones semitas de las que surgió estaban ellas mismas arraigadas en el sentido corporativo; y, más aún, se encontró rápidamente que era imposible describir al mismo Cristo de otro modo que como personalidad inclusiva y corporativa. Hacerse cristiano, por tanto, fue *ipso facto* hacerse un órgano o miembro de aquel cuerpo, y la Iglesia cristiana es esencialmente la familia de Dios (véase Gál 6, 10; Ef 2, 19; 1 Tim 3, 15; Heb 3, 5s.; 10, 21). De hecho, a pesar de toda su corporeidad en el Antiguo Testamento, Israel nunca fue un concepto tan plenamente orgánico como en el Israel de Dios, la Iglesia. Pero, no obstante, sigue siendo cierto que, fuerte como era el sentido corporativo entre todos los miembros de la Iglesia, la clase de actividad social que, en nuestros días, se conoce como socialismo cristiano, dirigida a una "acción cristiana", no era simplemente una posibilidad.

[8] No es que pueda afirmarse que los moralistas más privilegiados han de tener una audiencia necesariamente mayor. E. Schweizer, citado anteriormente, dice que la pretenciosa frase del estoico de que el mundo era su *polis*, significó de hecho sólo una retirada de la vida política activa y una admisión de su impotencia para ejercer cualquier tipo de influencia práctica en esta *polis*". Ver también la nota siguiente.

La cuestión de la esclavitud es un ejemplo notable. Todo el mundo sabe que en el siglo XIX tuvo que ser sostenida en el parlamento una batalla por Wilberforce y otros para asegurar la abolición de la esclavitud en las colonias británicas. Para los cristianos del siglo primero, adoptar algún tipo de acción directa para la abolición de lo que era parte de la estructura básica de la sociedad era claramente imposible: no había otro mecanismo que la rebelión sangrienta, y no era ésa la vía cristiana. Además, esta arma había fallado en la práctica cuando, periódicamente, había sido intentada por héroes paganos esclavos, como Espartaco. El estoicismo tenía miembros influyentes, y aunque pudo muy a menudo contentarse con la proclamación de ideales en general, los practicó a veces a escala individual, e influyó en la legislación imperial.[9] Pero para los cristianos, el único camino de progreso, aparte de adquirir la libertad de esclavos individuales (cf., por ejemplo, Ignacio, *Ad Polyc.*, 4, 3), era cambiar las relaciones entre individuos. Hicieron esto, y en ningún lugar está reflejado más marcadamente que en las epístolas del Nuevo Testamento (véase especialmente Filemón). Y el mismo principio se aplica, *mutatis mutandis*, a toda la ética del Nuevo Testamento. El sermón de la montaña se ocupa especialmente del carácter y la acción individuales. La ética sexual de las epístolas y los evangelios está relacionada exclusivamente con la acción individual, dentro de la estructura de la ley y la costumbre ya

[9] Ver A. A. T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 1959, 2, 18.

existentes. Ninguna otra actitud habría sido realista.

El resultado no es sólo que los lectores actuales buscan en vano en el Nuevo Testamento direcciones de ética social, sino también, bastante paradójicamente, que, en el propio período del Nuevo Testamento, la cristiandad pareció a observadores exteriores como si estuviese separada de la religión. Para el paganismo, la religión era totalmente una parte integrante de la vida cívica. Para los judíos, la religión era nacionalismo, y parcialmente se expresaba en modos externos que simbolizaban una lealtad nacional. Pero los cristianos, rehusando unirse al culto imperial pagano, y no poseyendo además sacrificios tangibles, ni sacerdocio, ni lugar propio de culto, parecían ateos. No presentaban ninguno de los distintivos reconocibles de una religión. Su comunidad política (πολίτευμα), como Pablo la presentó, estaba en el cielo (Fil 3, 20), y esto era imposible de demostrar (cf. *supra,* c. 6).

Así, en dos sentidos, este modo de vida profundamente corporativo parecía ser algo individualista o, si era corporativo, estaba separado de la vida pública: no tomaba parte en la acción cívica y no poseía nada que el mundo antiguo pudiese reconocer como un sistema de culto. En otras partes había fraternidades religiosas —ἑταιρεῖαι griegas y haburoth semitas— dentro de cultos más amplios; aquí, pese a los ágapes en común, parecía faltar el fondo visible del culto. Pero los observadores exteriores se equivocaban. Dentro de sus propias comunidades, la Iglesia no sólo era consciente de una unidad orgánica de miem-

bro a miembro en el cuerpo de Cristo, sino que era extremadamente activa en el "bienestar social"; y, para los que tenían ojos para ver, tenía tanto altar como sacerdocio (véase, especialmente, la epístola a los hebreos; cf. c. 4).

Aún más, hace falta subrayar que lo que se ha dicho acerca de la incapacidad de los cristianos para participar activamente en política no significa necesariamente que mostraran una falta de interés hacia ella.[10] Por el contrario, en muchos casos se tomaron un vivo interés por todo lo que sucedió. Un testigo de Jehová de hoy puede contemplar sin desmayo la dispersión de las naciones, porque cree que están irreparablemente condenadas y que su caída llevará a la nueva era. Un sectario extremo de hoy puede renunciar a hacerse miembro de cualquier sociedad, excepto de la de Cristo, citando 2 Cor 6, 14-7, 1 ("No os unáis vosotros mismos con los infieles; ellos no son compañeros adecuados para vosotros..."), y pareciendo olvidar 1 Cor 5, 9-13, donde se expone que cuando san Pablo dijo (quizás en este mismo pasaje, 2 Cor 6, 14ss., si es este un fragmento de una epístola anterior) que los cristianos no debían mezclarse con los inmorales, se refería a inmorales que *profesaban el cristianismo,* no a los inmorales entre los no cristianos: ¡para evitar a estos últimos habrían tenido que dejar este mundo! Pero, en contraste con tales actitudes, muchos cristianos del Nuevo Testamento parecen

[10] Ver K. L. SCHMIDT, en A. A. T. EHRHARDT, *o. c.*, 20, n. 1.

haber creído que el reino de Dios tenía que aparecer en conexión con, y no independientemente de los reinos de este mundo.

La perspectiva del Apocalipsis está, como se admite comúnmente, más alejada: pero, para Pablo, el gobierno del emperador formaba parte del sistema divino de la ley y el orden (Rom 13, 1), y el reino de Dios no podía ser considerado en un vacío, independientemente de los acontecimientos históricos. Pero el papel de la Iglesia no era tampoco el de participar abiertamente en una acción política o social. Era desarrollarse sin cesar en el cuerpo político como una (aunque generalmente no reconocida) fuerza revolucionaria. Era el fermento, como el reino de Dios de que era agente.

El único punto, en el período del Nuevo Testamento, en el que se manifestó abiertamente, fue en relación con la idolatría y con el culto al emperador. Aquí, una "resistencia pasiva", incluso, si era necesario, hasta el extremo del martirio, era el único camino para el creyente. Pero hasta que la autoridad romana pidiese algo que el cristiano no pudiese en conciencia dar, porque entraba en conflicto con su lealtad última, era su deber, como un miembro obediente de la sociedad, promover la ley y el orden que, en principio, pertenecían al Dios de paz cuyo acto de creación era en sí mismo un triunfo sobre la anarquía (cf. 1 Cor 14, 32s. y Rom 16, 20). Dios es un Dios del "cosmos", del orden; el principio de autoridad y la sociedad ordenada forman parte de la

estructura divina de las cosas (cf. 1 Cor 11, 3). En consecuencia, la autoridad humana sólo se equivoca cuando asume la suprema autoridad que pertenece sólo a Dios: "Dad al César lo que es del César", pero también "Dad a Dios lo que es de Dios". De esta forma, la cristiandad del Nuevo Testamento se presenta a sí misma revolucionaria, pero no anárquica.

Revolucionaria, porque el reconocimiento de una última y divina autoridad siempre, en último análisis, debe estar por encima del anhelo secular de poder absoluto; pero no anárquica, porque renuncia a la violencia, y cuando su lealtad última tropieza con la demanda secular, todavía acepta el principio de autoridad y se somete a los castigos infligidos por la autoridad secular, aun cuando sean impuestos irresponsablemente. Su arma, en otras palabras, si permanecía fiel a sí misma, no era la espada, sino la cruz.[11]

Aquí, entonces, estuvo el centro de la instrucción, extremadamente vital, para el nuevo converso. Habiendo renunciado a Satanás y hecho de Jesús su señor, ¿no tenía que negarse a pagar impuestos, no tenía que rechazar toda autoridad civil?, ¿podía no ser un deber positivo unirse a grupos revolucionarios como el de los zelotes, y usar la fuerza para destruir el poder secular, el brazo de Satán? No, dice el catequista cristiano. El conjunto de la creación divina encuentra su coherencia en el principio de la autoridad ordenada y estratificada: Dios-Cristo-hombre-mujer; Dios-el poder-

[11] Sobre la tensión entre estas dos tesis, cf. J. A. T. ROBINSON, *On being the Church in the world*, 1960, 43s.

los súbditos;[12] y si el pecado y la desobediencia han introducido la dislocación y el caos, no será reparado por la anarquía, sino por la costosa y sufriente obediencia. Este es el verdadero principio de la encarnación. Por tanto, aunque "los hijos del reino" son de hecho libres, en el sentido de que a ellos pertenece la verdadera ciudadanía y que no son un pueblo sometido, sin embargo pagan los impuestos como su contribución al principio del orden (Mt 17, 24ss.); obedecen a la autoridad civil, no por miedo a sus sanciones, sino como una contribución positiva al mismo principio (Rom 13, 5; 1 Pe 2, 13-15); y si están obligados a desobedecer, a causa de una capital colisión de lealtades, deberán aceptar entonces sin dudar las consecuencias. Por encima de todo, nunca deben hacerse a sí mismos acreedores de un castigo por conducta inmoral: éticamente deben de ser ejemplares.[13]

Esto nos lleva a la situación reflejada más de una vez en el Nuevo Testamento, la situación en la que las normas paganas de conducta sexual entran en conflicto con los cristianos. ¿Tenía un converso que

[12] C. D. MORRISON, *The powers that be*, 1960, passim.

[13] Sobre la conciencia de que el fracaso en exhibir la conducta y las cualidades cristianas atraía el descrédito sobre el nombre de cristiano, cf. W. C. VAN UNNIK, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als motiv in der altchristlichen Paränese:* ZNTW 26, para J. Jeremias, 1960. En el Nuevo Testamento están: Rom 14, 16; 1 Cor 10, 32s.; Flp 2, 15; Col 4, 15; 1 Tes 4, 11s.; 1 Tim 3, 7; 6, 1; Tit 2, 8, 10; 1 Pe 3, 17; 4, 13.

hacer un corte total con su pasado y renunciar a su cónyuge pagana? Si lo hace, ¿puede volver a casarse dentro de la comunidad cristiana, o era el sexo pernicioso por sí mismo, intrínsecamente perverso, y debían los cristianos renunciar totalmente a él? Podemos ver cómo estas cuestiones fueron tratadas provisional y a veces inadecuadamente por los pastores cristianos; y hay evidencia bastante clara de enormes fallos en la moral dentro de la Iglesia necesitada de una severa acción disciplinaria (véase especialmente, 1 Cor 5, 6, 12ss.; 7, y las epístolas pastorales).

Otro problema, el de la actitud correcta de los cristianos en la participación con paganos en el consumo de carne que había sido consagrada a los ídolos, tiene gran importancia en 1 Cor 8-10; pero es imposible demostrar si la instrucción de acuerdo con estas líneas formaba una parte regular de la catequesis. El que, según Hechos 15, el concilio de Jerusalén lo tratara en términos generales, sólo aumenta la incertidumbre: ¿qué ha sido de este decreto cuando Pablo escribe 1 Cor?, ¿por qué no figura esta cuestión en el resto de las epístolas paulinas (a menos que aparezca en Rom 14) y en 1 Pe? Es difícil imaginar una comunidad cristiano-gentil en la cual esto no constituyera un problema, pero las únicas alusiones claras a él son Hechos 15 (que lo trata en general) y 1 Cor 7-10 (que lo hace detalladamente). El problema paralelo de las prohibiciones relativas a la alimentación —a saber, el de si los cristianos gentiles debían observar los tabús judíos en sus comidas comunes con

los cristianos judíos— se trata también en Hechos 15, y es posible que en otros lugares se piense en él (Gál 2, 11ss.; Rom 14; Col 2, 16), pero no se menciona más, ni siquiera en Ap 2, 24, que en algún otro aspecto recuerda el decreto de Hechos 15. Uno puede imaginar rápidamente que, como los cristianos iban siendo cada vez más distintos del judaísmo, y había cada vez más gentiles entre sus miembros, esto dejó pronto de ser un problema vivo: la comensalidad con quienes poseían una conciencia judía sensible dejó de producirse.

Unidos a los problemas éticos con los que se enfrentaban los cristianos, acerca de los cuales se ofrecía instrucción en la tradición catequética, estaban las que pueden ser llamadas concernientes a la calidad de carácter. Hablando estrictamente, no había virtudes "cardinales" en la cristiandad, porque el carácter cristiano no "gira" en torno a la práctica disciplinada de la virtud: es un producto espontáneo, una cosecha de cualidades que surgen del desarrollo de la semilla de la nueva vida plantada por Dios (v. Gál 5, 22; Ef 5, 9; Fil 1, 11; Hebreos 12, 11; Sant 3, 18); o, descrita de forma más característica, es la vida de la nueva era, resultado de la incorporación de la nueva humanidad a su Cristo (v. Rom 13, 14; 2 Cor 5, 17; Gál 3, 27; Ef 4, 20-24; Col 2, 11s.; 13, 9ss.).

El *ágape* no es tanto una virtud entre otras, como un impulso totalmente nuevo implantado por Dios: es el amor de Dios por nosotros en Cristo, reflejado y correspondido. Y, lo que en otros sistemas podrían ser

llamadas virtudes, son las formas que espontáneamente toma el ágape en la comunidad cristiana (1 Cor 12, 31-13, 7).[14] Por tanto, aunque de hecho muchas cualidades cristianas parecen coincidir con las de la lista estoica, la diferencia es radical. Las virtudes estoicas son la lucha heroica del espíritu humano para

[14] Sobre el *ágape*, el estudio más completo es el de C. SPICQ, *Agapé: prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, 1955, y *Agapé: dans le Nouveau Tesment, analyse des textes*, 1, 1958; 2, 1959. Sobre varios aspectos de la ética del Nuevo Testamento, y su entorno judío y pagano, puede consultarse lo siguiente: J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie*, 2v., 1935, ed. abreviada 1950; F. B. CLOGG, *The christian character in the early Church*, 1944; D. DAUBE, *The New Testament and rabbinic judaism*, 1956; C. H. DODD, en un ensayo sobre la ética paulina, en *The evolution of ethics*, ed. por E. H. Sneath, 1920; C. H. DODD, *El evangelio y la ley de Cristo*. San Sebastián 1967; M. S. ENSLIN, *The ethics of Paul*, 1930; R. N. FLEW, *The idea of perfection*, 1934; T. E. JESSOP, *Christian morality*, 1960; J. B. LIGHTFOOT, disertación sobre Pablo y Séneca, en *Philippians*, 1888, ²1957; W. F. LOFTHOUSE, ensayo sobre ética bíblica, en *A companion to the bible*, ed. por T. W. Manson, 1939; T. W. MANSON, *Ethics and the Gospel*, 1960, póstumo; L. H. MARSHALL, *The challenge of New Testament e.hics*, 1946; C. H. MOORE, ensayo sobre la vida en el Imperio Romano, en *The beginnings of christianity*, ed. por F. J. Foakes-Jackson y K. Lake, 1, 1920; L. B. RADFORD, Introducción a Filemón, en *Colossians and Philemon*, 1931; C. A. A. SCOTT, *New Testament ethics*, 1934; R. H. SNAPE, en el apéndice 2: *Rabbinical and early christian ethics*, en *A rabbinic anthology*, ed. por C. G. Montefiore y H. Loewe, 1938; A. N. WILDER, *Eschatology and ethics in the teaching of Jesus*, 1939; *Kerygma, eschatology and social ethics*, en *The background of the New Testament and its eschatology*, in hom. C. H. Dodd, ed. por D. Daube y W. D. Davies, 1956.

conformarse a la naturaleza y alcanzar el dominio sobre la debilidad; las virtudes cristianas surgen después del reconocimiento del pecado y de la confesión de la impotencia humana: son resultado del compromiso con Dios y de la dependencia respecto a él. No es casualidad que ἀνδρεία, "valor", tan preeminente en los sistemas éticos paganos, sea una palabra que no aparece nunca en el Nuevo Testamento (el verbo ἀνδρίζεσθαι aparece una vez: 1 Cor 16, 13). El valor del mártir cristiano no es el resultado de un acerar el alma para endurecerla, es el subproducto del olvido de sí mismo y de la lealtad abandonada, la cerrada dependencia del Señor. De la misma forma, el carácter cristiano es notable justamente por aquel ardor y aquella bondad de los cuales la *stoa* podía realmentehaberse sentido avergonzada.[15] De acuerdo con esto, la enseñanza catequética acerca del carácter consiste en gran parte en un recuerdo del bautismo, y sólo derivadamente en una enumeración de las cualidades de bondad, indulgencia y simpatía, que son la cosecha que nace de la semilla bautismal en el espíritu (p. ej., 1 Pe 1, 23-2, 3). Contiene, sin embargo, abundantes advertencias contra una recaída en la indisciplina y la inmoralidad de los días paganos.

Uno de los más impresionantes logros de la nueva vida, para el recién convertido, debe haber sido la liberación del miedo, miedo de la brujería y de los espíritus del mal, y de las fuerzas del demonio. La exhortación típica, por tanto, habla en términos del

[15] Ver C. SPICQ, *o. c.*, 3, 262, n. 3.

lugar de oscuridad del que ha sido rescatado el cristiano hacia una luz gloriosa, de la conquista de los poderes de la oscuridad y de este mundo, de la esclavitud de la que el cristiano es liberado hacia la libertad y la nueva creación (Rom 8, 35ss.; 12, 2; 13, 12-14; 16, 20; 1 Cor 8, 5s.; 12, 2; Gál 4, 8ss.; Ef *passim;* Col 1, 13; 1 Tes 1, 9; 1 Pe 2, 9, etc.). El mundo de la superstición, que gira en torno a la brujería, asoma muy claramente detrás del catecúmeno. Pero, ahora que ha sido rescatado del miedo, encuentra que entre los mayores peligros de la nueva vida están la rivalidad, el partidismo, la desunión; y gran parte de la catequesis se ocupa de combatir esto, como podemos ver al final de Rom Gál Ef Col, y todo a lo largo de 1 Cor y Flp.

De esta forma, el material del Nuevo Testamento refleja un catecismo[16] primitivo cristiano extraído de la repetición de las bases del evangelio, a través de problemas éticos específicos, para la construcción del carácter en la vida común dentro del cuerpo de Cristo. Y no hay razón para sorprenderse de que materiales similares fueran usados una y otra vez, aun en los estadios más avanzados. A cada cristiano, aunque ma-

[16] Para la fase siguiente de este fascinante estudio, fuera ya del periodo que nos interesa, hay que remitir a la ed. de H. Chadwick de las *Sentencias,* de SEXTO, 1959, donde escribe: "El interés que domina el presente estudio se centra en la afinidad y diferencia entre la moralidad cristiana del s. II y la del mundo circundante. La obra se manifiesta, por tanto, como una contribución a la tan debatida cuestión de la continuidad y discontinuidad entre la iglesia primitiva y la sociedad contemporánea" (10s.).

duro, le es útil recordar sus votos bautismales y su más temprana instrucción en la vida cristiana. Y esto nos lleva otra vez al tema de la homilía cristiana. Ya ha sido mencionado en el capítulo del culto (cf. c. 2). Sólo es necesario repetir que la instrucción catequética sobre el sentido del bautismo y sobre la conducta que nace de la incorporación a Cristo está tan integrada en el conjunto de la vida cristiana, que uno no se sorprende de que sea imposible estar seguro de si, por ejemplo, el material de 1 Pe representa una homilía bautismal o una instrucción epistolar para los ya bautizados. Las dos cosas tienen el mismo contenido.

Mucho más específicos son los pasajes relativos a la falsa enseñanza. Son preeminentes en muchos de los escritos del Nuevo Testamento, y mientras algunos están evidentemente dirigidos a una situación individual y dada, hay otros que pueden muy bien representar dificultades recurrentes. Los distintos tipos de error que se atacan pueden ser adecuada y sucintamente catalogados. Está la tendencia judaizante, que confía en el mérito de las acciones humanas, en lugar de estar constantemente abandonándose sólo a la gracia de Dios, uno de los mayores peligros atacados por Pablo (véase especialmente Rom Gál y Flp 3). En el extremo opuesto está el antinomianismo, la suposición de que la gracia de Dios perdona la vida licenciosa o una egoísta renuncia a los actos de caridad, también atacado por Pablo (p. ej., Rom 3, 5ss.; 6, 1ss.), pero reprochada con especial vigor en Santiago (2, 14ss.). Detrás, tanto de este antinomianismo

como del extremo opuesto del legalismo, está una falsa posición doctrinal combatida con frecuencia en el Nuevo Testamento: el dualismo, que mira al mundo material como tal, como un mal, y esto se corresponde, a su vez, con una falsa cristología que no acepta una encarnación real, sino que coloca a Jesús en la posición arriana de un semi-dios, o lo reduce a un nivel enteramente humano, o lo disocia en dos aspectos no unidos realmente.

Esta clase de error suele ir asociada a una comprensión defectuosa del valor de lo histórico. Como G. Stählin apunta en su artículo μῦθος en TWNT, el Nuevo Testamento usa esta palabra "mito" en sentido peyorativo: significa un divorcio de la realidad que se ha manifestado históricamente, y especialmente en la encarnación (1 Tim 1, 4; 4, 7; 2 Tim 4, 4; Tit 1, 14; 2 Pe 1, 16). Para el Nuevo Testamento, la "verdad" no es *abstracta*, la verdad está en Jesús. Así las epístolas pastorales y 2 Pe[17] atacan vigorosamente a los falsos doctores traficantes en mitos.

El error cristológico, unido a la laxitud moral, recibe su refutación clásica en 1 y 2 Jn. Otro problema intranquilizador, que alcanza grandes proporciones en la era posapostólica, es la cuestión del pecado posterior al bautismo, y la del perfeccionismo.[18] La epístola a los hebreos es el escrito del Nuevo Testamento que parece exhibir las más claras señales de ello (véase 6, 4ss.; 10, 26ss.; pero también 1 Jn 5, 16ss.).

[17] Ver G. MIEGGE, *Gospel and Myth*, 1960, 103s.
[18] W. TELFER, *The forgiveness of sins*, 1959.

Así puede considerarse que la instrucción individual para catecúmenos, las homilías dirigidas a grupos de fieles y las admoniciones especiales de cara a situaciones especialmente críticas, han influido en contenido y forma en las diferentes partes del Nuevo Testamento. Y mientras que en ciertas comunidades y en determinadas condiciones parece que una perspectiva vuelta hacia afuera y preocupada por la evangelización domina el interés por las dificultades internas, en otras (véase especialmente 1 Jn) la lucha por la pureza de la doctrina se acentúa y hace que se vuelvan hacia sí mismas y se transformen en comunidades cerradas.

Resta ahora investigar el uso hecho por la Iglesia del Nuevo Testamento de las parábolas de Jesús, porque éstas presentan un material importante para la investigación de la enseñanza "edificante". La obra de la crítica formal, en general, y, en particular, las investigaciones de modernos estudiosos, especialmente C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom* (1935) y J. Jeremias (*Las parábolas de Jesús.* Estella 1971), sobre la transmisión de las parábolas, han establecido fuera de dudas razonables que, por el tiempo en que se escribieron los evangelios, las parábolas originalmente usadas por Jesús habían sufrido una alteración considerable, al ser narradas una y otra vez. En particular, está bastante claro que la Iglesia primitiva las aplicó y adaptó a sus propias circunstancias. Si fuera necesario confirmar esta tendencia, el llamado evan-

gelio de Tomás, recientemente descubierto en copto,[19] proporciona una extensa galería de parábolas que conocemos, pero adaptadas más que libremente a los intereses doctrinales de este escritor o grupo; y, aunque está fuera del canon, mientras que los cuatro evangelios forman parte de él, no hay ninguna razón para creer que los evangelios canónicos hayan permanecido inmunes. Pero, aunque se han aducido argumentos irrefutables sobre la existencia de procesos de amoldamiento y adaptación en la transmisión de las parábolas, su alcance en cada ejemplo concreto siempre necesita una comprobación cuidadosa, y el criticismo actual tiende a veces a ser demasiado mecánico en sus técnicas.

Pero antes de que examinemos algunos especímenes, vale la pena observar que el material, tanto de las parábolas como de otras partes de la tradición evangélica, parece haber dejado su impronta en las epístolas. Si esta es una interpretación correcta de los hechos, sugiere que mucho antes de que los evangelios canónicos fuesen reconocidos universalmente, maestros y predicadores estuvieron utilizando la tradición evangélica para ilustrar o exponer de una manera conveniente sus lecciones. El lenguaje de 1 Cor 7, 35: "Yo estoy pensando... en vuestra libertad *para facilitaros la familiaridad con el Señor* (πρὸς τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως), es una reminiscencia tan fuerte de la narración de Lucas sobre Marta y María

[19] Accesible en la traducción inglesa de W. R. SCHOEDEL, en R. M. GRANT - D. N. FREEDMAN, *The secret sayings of Jesus*, 1960.

(Lc 10, 39s., "María, que *estaba sentada a los pies del Señor*... Marta *estaba distraida*..." Μαριάμ, ἡ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου... ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο...), que uno no puede dejar de preguntarse si Pablo no estaría considerando en su mente este cuadro cuando eligió estas palabras, sabiendo que sus amigos corintios también lo tenían en las suyas.

Si hay algo de verdad en esta idea, significaría que pudo realmente haber ilustrado una actitud deseable volviendo a contar la anécdota. Parece que se piensa asimismo en las parábolas del crecimiento, no sólo en la parábola de la simiente, de 2 Cor 9, 10 (Dios hace crecer el grano: también hará que la caridad produzca su fruto), sino en las frases de Col 1, 6, 10 (fructificando y creciendo), que encajan de una forma tan natural en el marco de la parábola del sembrador.[20] En Hechos 20, 35, se presenta a Pablo apelando expresamente a otro dicho desconocido de Jesús: "Hay más dicha en dar que en recibir". En 1 Tes 5, 21, encontramos un dicho parabólico que reaparece en forma más explícita en Clemente de Alejandría, *Strom.*, 1, 28, 177: "sed buenos banqueros, rechazad algunas cosas, pero retened lo que es bueno" (ἡ γραφὴ... παραινεῖ γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται, τὰ μὲν (?) ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες), que

[20] Este *hysteron-proteron* de recoger el fruto antes de que crezca, puede explicarse como reminiscencia hebrea del Gen 1, 28 (por referirse a *personas*, no resulta anómalo: tienen que ser fértiles, y así multiplicar su raza). Pero subsiste el hecho de que los LXX no usen allí καρπός o καρποφορεῖν, y la parábola del evangelio es el paralelo más próximo a Col 1.

puede bien ser una frase genuina de Jesús, y la interpretación de la metáfora por Clemente como metalúrgica, hace plausible la interpretación de lo que sigue en 1 Tes 5, 22, en la misma línea: "No tengáis relación con nada falso" (ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε ¿=tipos falsos de moneda?). Y, como un buen banquero, retendrá lo que es válido, pero rechazará los tipos falsos (καὶ ὡς δόκιμος τραπεζίτης, τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀφὲξεται, *cf. id. in Isa.* 47).[21]

Así la metáfora completa puede ser una parábola del Señor en embrión. También en 1 Tim 6 hay no pocos ecos de los dichos y situaciones del evangelio.[22]

Debe ponerse de manifiesto que esto son sólo plumas en el aire, que impresionan sólo por su delicadeza y fragilidad individuales. Así, para tomar un ejemplo de las grandes lagunas en la evidencia, 2 Tim 1, 12: "Yo sé a quién me he confiado, y tengo confianza en que pueda guardar lo que ha puesto en mi cuenta", que parece clamar por una alusión a la parábola del dinero confiado, no ofrece evidencia en absoluto de ningún conocimiento de ella. Recíprocamente, no sabemos cómo describir lo que subyace a una metáfora tal como "cortando rectamente", en 2 Tim 2, 15 (ὀρθοτομοῦντα, ¿es labranza, trabajo de cantería o qué?). Pero colectiva y acumulativamente es suficiente, a pesar de todo, para que nos queden pocas dudas de que los evangelistas usaron material

[21] A. RESCH, *Agrapha,* 1889, 116s., presenta no menos de 69 citas de este dicho de los padres.

[22] Ver apéndice 2: *Lucas y las epístolas pastorales.*

similar al que finalmente llegó a los evangelios, para ilustrar y remachar sus argumentos; material tanto de las palabras de Jesús como de su vida y obra.[23]

Pero, usando las parábolas con este propósito, ¿cuál podría ser el resultado? No hace falta decir que las consecuencias sacadas de ellas debían ser contemporáneas, de otro modo tendrían significado sólo en el contexto de la vida de Jesús. Y, en primer lugar, no deberían haber sido sacadas de él. Correspondientemente, las propias palabras sufrirían algún grado de ajuste y retoque para corresponder a las lecciones propuestas. Es difícil resistirse a la impresión de que Lucas 16, 8ss. representa una amplia serie de moralejas unidas, de una forma u otra, a la parábola del mayordomo deshonesto:

> ...Pues los hijos de este siglo son más avisados entre sus congéneres que los hijos de la luz.

[23] C. F. D. MOULE, *The use of parables and sayings as illustrative material in early christian catechesis:* JTS 3, (1952) 75s.; y nótese además lo siguiente: Flp 4, 12, tiene en parte el vocabulario de la parábola del hijo pródigo de Lc 15 (debo esta observación a G. S. Duncan); 2 Pe 1, 13, 15, recuerda especialmente la versión de Lucas de la historia de la transfiguración; en Apoc 3, 3, 20, está el ladrón y el que llama a la puerta, y 2 Tim 2, 19: ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καί ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου, puede entenderse como una reminiscencia (inversa) a Mt 7, 21-23; pero, ver más adelante el apéndice 2; cf. también M. S. ENSLIN, *The ethics of Paul,* 1930, 116, n. 18, y J. C. HAWKINS, *Horae synopticae,* ²1909, 196, nota allí citada; y C. SPICQ, *L'Epître aux hébreux,* 1, 1952, 100, n. 2, y H. RIESENFELD, *Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul:* RechBib 5 (1960) 47s.

> Y yo os digo: con las riquezas injustas, haceos amigos, para que cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos.
>
> El que es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho, y el que en lo poco es infiel, también es infiel en lo mucho. Si vosotros, pues, no sois fieles en las riquezas injustas, ¿quién os confiará las riquezas verdaderas? Y si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro?
>
> Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá al uno y amará al otro, o se allegará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.

Es igualmente difícil evitar la impresión de que las dos narraciones de la gran fiesta, en Mt 22, 2ss., y Lc 14, 16ss., han sido ambas adaptadas de diferente forma a situaciones que se produjeron después del comienzo de la misión de la Iglesia apostólica. También, la interpretación alegórica de la cizaña entre el trigo (Mt 13, 36 y ss.) parece ajustarse mejor a la época apostólica, cuando "Iglesia" y "mundo", verdaderos cristianos y cristianos espúreos, eran elementos en contraste pero confundidos, que al ministerio de Jesús, cuando la antítesis podría haber sido más bien de discípulo contra antagonista, con muy poco peligro de mezcla o confusión.

Pero la crítica deja de ser científica si, sólo sobre las bases de ejemplos tan claros como éstos, salta a la conclusión de que ninguna alegoría pudo haber sido del Señor; que todos los ataques y reproches en las enseñanzas originales parabólicas de Jesús iban directamente contra sus oponentes y que Jesús nunca

contó parábolas que hicieran referencia directa al "último fin de los tiempos" o directamente a la condición de sus propios discípulos. El hecho es que un número mucho mayor de enseñanzas parabólicas del que los modernos investigadores críticos admiten a veces, pueden, tal como aparecen en los evangelios, encajarse con facilidad en el contexto del ministerio de Jesús, y que no debemos presuponer tan a la ligera señales de "adaptación a la edificación" por todas partes. Tomemos un ejemplo raramente considerado de Mt 24, 45; Lc 12, 42.

En estos dos pasajes paralelos hay un dicho de Jesús, que comienza, en ambos casos, con τίς ἄρα; "Quién, entonces...?", y continúa con sólo pequeñas divergencias de vocabulario y estilo a lo largo de una extensa parábola. (El ἄρα no está traducido en la N. E. B. de Mt 24, 45; en Lc 13, 42, aparece como "Bien...".) La única diferencia material entre las versiones de Mateo y Lucas es que el "Quién, entonces..." de Mateo no está anunciado de ningún modo, mientras que el de Lucas está introducido por (*v.* 41): "Dijo Pedro: 'Señor, ¿es a nosotros a quienes dices esta parábola o a todos?". Pero esta pequeña diferencia es muy notable. En primer lugar, estamos familiarizados con que es Mateo, y no Lucas, quien multiplica las alusiones a Pedro. Pero aquí es Lucas quien lo menciona. En segundo lugar, la pregunta directa sobre quiénes son los destinatarios del dicho precedente, los discípulos o todo el mundo en general, es sorprendente y sin paralelos. Y, en tercer lugar, es

sólo esta pregunta la que hace lógico el ἄρα, "entonces", que, en Mateo, sin este motivo precedente, es prácticamente incomprensible. Es verdad que hay otro ejemplo de tal ἄρα, no introducido en Mateo, exactamente en Mt 18, 1, donde los discípulos preguntan: ¿quién, entonces, será más grande en el reino de los cielos?" Pero al menos para esto hay una explicación que signifique algo parecido al español "después de todo", e implique una discusión anterior entre los discípulos.

Todas estas consideraciones juntas proporcionan un argumento para considerar la versión de Lucas como la más fiel al original; o, de otro modo, una prueba contra el supuesto de que en Lc 12, 41, la frase de Pedro sea una invención del editor. Si este es un pasaje "Q", entonces el texto más completo de Lucas quizá lo reproduzca más fielmente. El añadido ἄρα, "entonces," de Mateo, lo es precisamente porque está fuera de su contexto.

Si se admite esto, el verdadero contexto de la parábola se remonta entonces a una fuente primitiva; en consecuencia, pierde fuerza la suposición de que la pregunta, o incluso el conjunto del pasaje (en ambos evangelios), sea una acomodación posterior (y por tanto pos-dominical) a una situación eclesial y al retraso de la *parousia.* Y aun así, si se adopta la suposición contraria —a saber que es sustancialmente dominical, desde dentro del ministerio— ¿adquiere acaso un sentido aceptable? Parecería decir: "Esta llamada para alertar a estar preparados (Mt 24, 44;

Lc 12, 40) no está dirigida a todos y cada uno, sino a vosotros, los doce especialmente escogidos. Debéis ser fieles para administrar todo lo que se os ha encargado administrar; de otro modo, se os cogerá con la guardia desprevenida". ¿Hay algún *Sitz im leben Jesu* imaginable, algún contexto dentro de su ministerio, para tal advertencia?

Quizá lo haya. Es notoriamente difícil (véase c. 5) "situar" a Mt 10, 23 (las famosas palabras-centrales en la teoría de Albert Schweitzer de una desilusión del propio Jesús— acerca de la venida del hijo del hombre antes de que todas las ciudades de Israel hubiesen sido visitadas); pero el hecho cierto de que encaje tan difícilmente en un contexto de pos-resurrección con el comienzo de la misión entre los gentiles hace plausible el encontrar un lugar en el ministerio de Jesús para la predicación de una limitada (aunque sólo limitada) tardanza del hijo del hombre. Y en Lc 19, 11ss., la parábola de las minas está introducida por el prefacio: "... Oyendo ellos esto, añadió Jesús una parábola, por cuanto estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego" ¿Por qué este enlace tan circunstancial de la parábola con la llegada a Jerusalén, si de hecho el propósito del evangelista era separarlo del ministerio y aplicarlo a una situación permanente?[24]

¿Es posible, entonces, después de todo, que se

[24] Cf. O. CULLMANN, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum "historischen Jesus" der Bultmannschule.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1960, 279.

haya supuesto precipitadamente que la parábola del administrador infiel había sido determinada por las necesidades de empleados públicos eclesiásticos? ¿Apunta el añadido ἄρα, "entonces", a la autenticidad del exordio de Pedro (conservado por Lucas, no por Mateo a pesar de su interés por Pedro) a una posible clave para la historicidad de los preceptos dados por Jesús a los doce durante su ministerio, para que fuesen fieles en la administración del mensaje del reino? Está lejos de demostrarse esta hipótesis, pero quizá sea suficiente para demostrar la inseguridad del supuesto contrario si se basa sólo en argumentos tales como los que aquí pusimos en cuestión.

Otro ejemplo de que es dudosamente sensato suponer el principio de adaptación rápidamente, es la parábola del sembrador en Mc 4 [25]. Se dijo a menudo que la parábola propiamente dicha (*vv.* 3-9) es, en mayor o menor medida, original y auténtica, pero que la interpretación alegórica (*vv.* 14-20) representa una adición y una adaptación realizada por maestros y predicadores cristianos primitivos, para no mencionar las otras reflexiones de los *vv.* 21-25. Aún más; se ha dicho también que los difíciles *vv.* 10-13 no son dominicales, sino que reflejan una actitud fatalista posterior respecto a los judíos no creyentes (y se apela al vocabulario de estas secciones para apoyar la hipótesis de su carácter extraño); y si no, que los ver-

[25] Los cinco párrafos que siguen están tomados de lo que escribí en *Religion in education,* 1961, 61s.

sos, aunque dominicales, están erróneamente colocados y pertenecen a un contexto diferente.

Pero tales hipótesis son muy débiles. Ante todo, ¿cuál fue el significado original de la parábola, sino el que se le da en los *vv.* 14-20? La respuesta ofrecida por C. H. Dodd es que significa: ¿"No ves que la larga historia de las relaciones de Dios con su pueblo ha alcanzado su cima? Después de la obra del bautista, sólo una cosa falta por hacer: 'Emplead la hoz, porque la cosecha está a punto' ": *Parables,* 180). La respuesta de J. Jeremías es similar: "A despecho de todos los desengaños, el reino de Dios viene al final" (*Parábolas,* 92). Pero este breve mensaje es transmitido mejor por parábolas tales como las de la levadura y el grano de mostaza. ¿Por qué todos estos detalles circunstanciales —el camino, las rocas, las ortigas, la tierra buena (todo, por otra parte, perfectamente natural, formas no forzadas)— si no se quiere decir más que eso? Seguramente es en realidad más científico reconocer el simple hecho de que esta pintura realista de un sembrador en su trabajo presenta, sin forzarla ni exprimirla lo más mínimo (¡cuán distinta de la frígida y trabajosa alegoría de por ejemplo Hermas, *Similitudes* 9, 17ss.!), una viva analogía con la variada respuesta con que fue acogida la enseñanza de Jesús. En otras palabras, aquí tenemos una parábola acerca de la recepción de la propia enseñanza en parábolas de Jesús —una parábola tan circunstancial que es también una alegoría bien construida.

La "parábola", tal como se la diferencia comúnmente de "alegoría" por los escritores especializados, se dice que presenta una genuina y directa analogía entre el dominio de la vida física y el del carácter humano. Pero en esta parábola particular acierta a ser también una alegoría no forzada: hay analogías buenas y naturales tanto en sus detalles como en su realidad esencial. ¿No puede pensarse esto de la enseñanza original de Jesús?

Se sigue inmediatamente que, incluso la dificultad del pasaje-puente, *vv.* 10-13, ha sido exagerada. En primer lugar, es bastante gratuito suponer que las categorías de "los de afuera" y "los de dentro"[26] hayan pretendido ser "rígidas" y "predestinadas". ¿Qué pensar de Mc 8, 18, donde se clasifica a los discípulos como sordos y ciegos? Seguramente la consideración más simple es que los hombres están "fuera" o "dentro" según su respuesta. Es imposible convertir o persuadir sólo dogmatizando o enfureciéndose. Ni la suma de mera exposición, ni "dar de comer con cuchara" (como sabe todo maestro) pueden conseguirlo. Sólo sirve el sembrar "pensamiento-semilla" para conseguir que algo germine en los oyentes. Si responden, comienzan a estar "dentro", "vienen por más"; si no prestan atención —o en la medida en que no presta atención—, se autoexcluyen. De ahí el uso de parábolas. Estamos siendo tercamente literales, si ima-

[26] Sobre "los que están fuera", cf. también W. C. VAN UNNIK, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als motiv in der altchristlichen Paränese:* ZNTW 26, homenaje a J. Jeremias (1960) 223, n. 6.

ginamos que la cita libre de Is 6 ("que ellos miren y miren sin ver... para que no vuelvan...") significa realmente que las parábolas son usadas para excluir, para hacer el mensaje difícil para todos excepto los pocos elegidos. Como en su contexto original en el libro de Isaías, también aquí es más natural tomarlo como una impresionante, hiperbólica y oriental forma de decir: "¡Ay!, muchos serán insensibles" (¡incluso los más recios profetas pueden perder su fe, si fueron llamados a la predicación para fracasar!). Y, en segundo lugar, las dificultades lingüísticas de este pasaje casi desaparecen si los *vv.* 10-12 se reconocen como una generalización (como los *vv.* 33s.), y usando, igual que ellos, el tiempo imperfecto); a aquellos que pidieron una explicación, Jesús les dijo siempre: "A ti se te concedió el secreto que está oculto para los demás mientras permanezcan fuera". Esta es una interpretación gramatical legítima, y explica el plural generalizador, "parábolas" (*v.* 10), en contraste con el singular particularizador que sigue (*v.* 13) cuando se considera "esta parábola".

Esto lleva directamente a la "alegoría" (*vv.* 14-20) donde, después de todo, no es realmente sorprendente encontrar algunas palabras que rara vez o nunca son usadas en otras partes de los evangelios y que nos recuerdan más al vocabulario de Pablo. Este fenómeno no necesita significar otra cosa sino que los temas en cuestión resulta que no se repiten. Las palabras son perfectamente adecuadas al tema; el tema encaja en la parábola con naturalidad, y ni uno ni

otro parecen incompatibles con el ministerio real de Jesús.

Esto quizá sea suficiente para advertirnos que descubrir el uso preciso hecho de las parábolas de Jesús por los evangelistas y los maestros cristianos de la época apostólica no es tarea fácil, y que el bisturí crítico, aun siendo inapreciable e indispensable, no puede por sí mismo decidir por nosotros cuándo ha sido tocado el auténtico "estrato más profundo". Lo que podemos reiterar con convicción es que las parábolas fueron usadas indudablemente y adaptadas libremente, y que la Iglesia cristiana confiaba demasiado en la presencia viva del espíritu profético para intentar mantener un rígido autoritarismo en su actitud hacia las tradiciones. La verdadera reforma y adaptación de una parábola puede ser la obra del espíritu de Jesús en ella: la prueba de autenticidad no era la fidelidad a las palabras originales, sino la verdad del mensaje en su conjunto. Es posible que el evangelio de Tomás, por todas sus adaptaciones manifiestamente doctrinarias, pueda también conservar rasgos de una antigua corriente de tradición (posiblemente del evangelio según los hebreos)[27] que había corrido paralela a aquellas que afluyen a los evangelios canónicos; y la reconsideración del material evangélico de los padres

[27] Sobre las afinidades en el *Evangelio de Tomás,* ver H. W. MONTEFIORE, *A comparison of the Gospel according to Thomas and of the synoptic Gospels:* JNTS 7 (1961) 220s.; H. E. TURNER-H. W. MONTEFIORE, *Thomas and the evangelists,* 1962.

apostólicos[28] por H. Köster apunta (aunque no se acepte lo extremo de su posición) a canales independientes de tradición. Los evangelistas y los maestros los usaron y adaptaron libremente y sin crítica, con la vista puesta sobre todo en su principal tarea de edificación.

Así, las parábolas y el material parabólico del Nuevo Testamento, tanto como los pasajes que contienen admoniciones directas sobre el carácter y la conducta, reflejan la obra constructiva de evangelistas, catequistas y pastores, y nos ayudan a dibujar por nosotros mismos un cuadro mental del contexto en el que ese material se conservó. Entre otras cosas, tal investigación servirá como un recuerdo de que tipos tan claramente distinguibles de literatura del Nuevo Testamento como las epístolas y los evangelios se levantan ambos sobre un fondo común de tradición, e igualmente, que tanto uno como otro aportan sus propios modos de adaptación y aplicación a las situaciones contemporáneas.

[28] H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei der apostolischen Vätern,* 1957. Antes, en el conocido estudio, *The New Testament in the apostolic fathers.* Oxford 1905, estuvo más bien dispuesto a admitir una dependencia directa. Ver también A. D. NOCK; JTS 11 (1960) 68.

9

VARIEDAD Y UNIFORMIDAD EN LA IGLESIA

En la Iglesia de Inglaterra, en el momento en que esto se escribe, la variedad alcanzada es tal que un fiel que viaja de iglesia en iglesia no sabrá nunca dónde está metido, sino sólo que es muy improbable que aquello sea exactamente el servicio tal como se le prescribe en el Book of Common Prayer. En la Iglesia episcopal de Irlanda, por contraste, prevalece la uniformidad: el visitante puede estar casi enteramente seguro de que el libro será respetado. En la Iglesia del Nuevo Testamento, siempre antes de que hubiera una liturgia escrita, por no hablar de una autorizada, y antes de que hubiera ningún formulario de doctrina aceptado generalmente, el cristiano en sus viajes podía esperar encontrarse la más amplia variedad. De hecho, uno de los problemas sería decidir cuál era

el requisito mínimo para que una comunidad fuese completamente cristiana.

Un viajero que, poco después de la mitad de la primera centuria —es decir, alrededor del año 60 d. C.—, fuese de Jerusalén a Efeso, encontraría una amplia gama de doctrinas y prácticas en comunidades, todas las cuales, sin embargo, mantenían algún lazo con Jesús de Nazaret. En alguna parte de Judea podía haber encontrado el círculo de Santiago, el hermano del Señor, rindiendo culto todavía en una sinagoga cristiana formada por judíos practicantes que también creían en Jesús como mesías de Dios, pero que habían avanzado sólo un poco en el camino hacia la formulación de una doctrina de la divinidad de Jesús: el tipo ebionita, que sostenía una cristología disminuida.[1] En Samaria, ¿quién sabe qué clase de colonia cristiana había? Posiblemente una que honraría altamente el nombre de Juan el bautista (cuya misión había sido vigorosa en aquellos lugares, y cuya tumba quizá se jactaban de tener allí) y que atesoraría tradiciones, muchas de las cuales están ahora incorporadas en el cuarto evangelio. Verían en Jesús aquél que había sido enviado, un profeta como Moisés.[2]

[1] Para la evidencia extra-bíblica sobre Santiago, cf. EUSEBIO, *H. E.*, 2, 23. 4s.; 3, 5. 2; y, además de las discusiones clásicas sobre el tema en diccionarios y otras obras, nótese la reciente de N. HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata:* Studia theologica 14 (1960) 70s.

[2] Para la conexión de Juan el bautista con Samaria, tener en cuenta la tradición de su enterramiento allí (sobre la que puede verse la versión latina de Jerónimo en el *Ono-*

La cosmopolita Antioquía (aun a juzgar sólo por las referencias que se hace a ella en el Nuevo Testamento, para no recurrir a su historia posterior) presentaría en su interior una escala considerable de diferentes tipos de comunidades —gentiles, judíos, judaizantes, helenizantes— con diferentes matices cristológicos; mientras el valle del Lycus, si nuestro viajero siguiera esta ruta, presentaría una extraña amalgama de astrología oriental, legalismo judío y creencias cristianas (véase la carta a los colosenses y los comentarios sobre ella). Al final del viaje, estaría preparado para la bulliciosa diversidad de Efeso, donde las iglesias de Pablo iban a ser invadidas rápidamente por el antinomianismo, cristianismo judaizante e influencia de un tipo juanino (véase Hechos 20,

masticon de EUSEBIO, ver *Someron,* 155, ed. por Klostermann: "dicunt autem nunc pro ea Sebastem vocari oppidum Palaestinae, *ubi sancti Joannis baptistae reliquiae conditae sunt*" (las palabras en cursiva no tienen correspondencia en el texto de Eusebio), y TEODORETO, *H. E.,* 3, 3, donde se dice que, bajo el imperio de Juliano el apóstata, abrieron ἡ θήκη de Juan el bautista, quemaron sus huesos y esparcieron las cenizas). Para su conexión con el cuarto evangelio, ver, entre otros, J. A. T. ROBINSON, *The "Others" of John 4, 38:* Studia evangelica: TundU 73 (1959) 510s.; y para una exposición de la poca consistencia de las "sectas bautistas" rivales, ver ID., *Elijah, John and Jesus: an essay in detection:* JNTS 4, 4 (1958) 279, n. 2.

Sobre la escatología samaritana, y para la interpretación del término *Ta' eb* (el "profeta", o el "restaurador") de Dt 18, 15s., ver J. A. MONTGOMERY, *The samaritans,* 1907, 245s.; F. J. FOAKES-JACKSON y K. LAKE, *The beginnings of christianity,* 1, 1920, 406; A. MERX, *Der Messias oder Ta'eb der samaritaner,* 1909; O. CULLMANN, *Christologie des Neuen Testaments,* 1957.

29s., Ef, Ap 2, 1ss., el evangelio y las epístolas de Juan).

Si tomase un barco de Mileto a Alejandría, podía encontrarse allí enfrentado con otros tipos de colonias cristianas o, si ya las había encontrado en Efeso o en cualquier otra parte, puede que aquí estuviesen más concentradas y más claramente definidas (véase, quizá, Heb y Hechos 18, 24ss.). Finalmente, en Roma, toda clase de tipos se superpondrían unos a otros —sinagogas de cristianos judaizantes, el más liberal de los tipos "gnósticos" liberales, que más parecía un culto mistérico que el Israel de Dios, congregaciones de Pedro, congregaciones de Pablo, y todos los restantes (cf. Flp 1, 12-17, y las alusiones de Rom 15, 20).

¿Cuál era el mínimo constituyente de una comunidad cristiana?, ¿cuán lejos del *kerygma* apostólico debía uno descarriarse para estar enteramente fuera del aprisco?,[3] ¿qué haremos con los discípulos de Efeso que sólo conocían el bautismo de Juan (Hechos 19, 1ss.)?,[4] ¿o qué diríamos (para tomar un ejemplo mucho más tardío y de un campo mucho más remoto) del informe dado por el jesuíta del siglo XVII, Mateo Ricci, de lo que un judío chino le dijo cuando le preguntó si conocía algo de los cristianos de las ciudades de donde venía? Ni siquiera los reconocía por ese

[3] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934.

[4] E. KÄSEMANN, *Die Johannesjünger in Ephesus:* ZTK 49 (1952) 144s., reeditado en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1960, 158s.

nombre; pero, cuando se le dieron explicaciones por signos, admitió que había ciertos extranjeros que habían venido a China con sus antepasados y rendían culto a la cruz. Por qué adoraban la cruz, ni él ni, en su opinión, ellos mismos lo sabían, y su único nombre era "hombres que no comen animales con las patas sin partir", porque "mientras los moros y los judíos y todos los chinos comen carne de caballo, mulas y otros animales de carga, ellos siguen la costumbre de su tierra nativa y no la comen..." (A. C. Moule, *Christians in China...*, 1930, 1ss.). Haberse alejado tanto de una confesión cristiana conscientemente aceptada es, obviamente, haber dejado lo esencial muy atrás; pero ¿cuál es el límite? La prueba ¿no es más que el bautismo en el nombre de Cristo?

La respuesta con que la Iglesia cristiana fue encontrando su camino está reflejada en el canon del Nuevo Testamento. Como veremos (cf. c. 10), los escritos que fueron excluidos finalmente del canon fueron principalmente aquellos que, aun cuando proclamaban alguna conexión apostólica, presentaban una estimación de Jesús que no estaba de acuerdo con la estimación apostólica reflejada hoy claramente en el Nuevo Testamento. Esto significa que debió haber existido una norma comúnmente reconocida de confesión cristiana formada sobre las bases del *kerygma* apostólico. Juzgada desde este nivel, cualquier estimación de Jesús que no reconociese su existencia histórica y su muerte real estaría fuera, como lo estaría cualquiera que no reconociese la resurrección y lo

decisivo de su cumplimiento del plan de salvación de Dios delineado en el Antiguo Testamento. En otras palabras, un dualismo gnóstico que negara, bien la humanidad histórica, bien la absoluta "trascendencia" de Jesús, sería descalificado. Esta prueba está expresada explícitamente en 1-2 Jn.

Pero dentro de estos límites hay una amplia gradación de intensidad; y los escritos del Nuevo Testamento nos ayudan a articularla. Como las cumbres de las montañas se elevan del lecho del océano para formar las islas y ser, para el viajero, la única manifestación visible del continente sumergido debajo, así los escritos del Nuevo Testamento nos dan alguna idea del rango y la variedad de la poco articulada cristiandad en el ámbito de la confesión apostólica. Fuera de este ámbito, el Nuevo Testamento apócrifo[5] articula las caprichosas creencias y especulaciones que se alzan en mares extraños por los que muchos viajaron. Pero los dos continentes sumergidos están mucho más estrechamente unidos de lo que parecen sugerir las diferencias sobre el agua. Que los evangelios apócrifos están claramente separados de los ortodoxos sólo indica las diferencias entre los líderes de cada lado: las masas asentadas por debajo de ellos se confundían muy probablemente.

Si preguntamos qué factores ayudaron a formar las variaciones y a dar caracteres diferentes y distintivos a

[5] Sobre los apócrifos del Nuevo Testamento, ver E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apocryphen* ed., Schneemelcher; M. R. JAMES, *The apocryphal New Testame-*

las diversas colonias de cristianos, puede ser útil comenzar por una consideración de las condiciones sociales y económicas. No es que los escritos del Nuevo Testamento puedan dividirse en los dirigidos a los pobres y los dirigidos a los ricos, o, aún más satisfactoriamente, en unos para simples y otros para instruidos. Pero un cuadro de la estructura social, tal como puede ser reconstruido, contribuye ciertamente a nuestro entendimiento del tipo de mentalidad y atmósfera de nuestros documentos.

Cuando uno se pregunta sobre el nivel social e intelectual de los cristianos del Nuevo Testamento, acude inevitablemente a la mente un pasaje, 1 Cor 1, 26ss.:

> Hermanos, mirad qué clase de pueblo sois vosotros, a quien Dios ha llamado; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que no es nada, lo eligió Dios para anular lo que es...

Si se añade a esto el hecho de que, en las epístolas de Pablo, hay varias alusiones a esclavos como miembros de la Iglesia, se está tentado a primera vista a concluir que, en este estadio, hubo pocos cristianos procedentes de los niveles más educados o más influyentes y ricos de la sociedad.

Pero tal conclusión requiere considerables ma-

rizaciones (cf. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles,* 1939, 125). En primer lugar, el pasaje de 1 Cor 1 probablemente nunca habría sido escrito si no hubiera en la congregación cristianos educados que se mostraban despectivos con la rudeza de los otros. Hasta cierto punto, entonces, da testimonio de condiciones que son justamente el reverso de las que se sirve a menudo para ilustrar. Además, aunque muchos de los esclavos pueden haber sido completamente incultos, se nos dice que no fueron en modo alguno generalmente analfabetos (véase, por ejemplo, A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times,* 1953, 161).

Por otra parte, el elemento judío es también un factor de complicación. Parece justo suponer que, hablando en general, el judío medio estaba mejor educado que el gentil común, aunque sólo sea porque la vida familiar judía era la más estable del imperio, y porque la educación que los niños judíos recibían en la sinagoga probablemente era, dentro de sus límites, más concienzuda y extensa que la enseñanza dada por los maestros gentiles que no tenían necesariamente la intensidad vocacional que era propia de un devoto maestro de la tora.[6] No es nada imposible que, en conjunto, los miembros judíos también incluyesen una alta proporción de miembros ra-

[6] *T. J. Kethuboth,* 32c, 4; W. BARCLAY, *Educational ideals in the ancient world,* 1959, c. 1; G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel,* en *Imago Dei.* Festschrift für G. Krüger, 1932, 41s., y el artículo παιδεύω: TWNT.

zonablemente prósperos, pues es notoria la diligencia, eficacia y astucia de su raza. Por otra parte, no es probable que tuvieran contactos especialmente influyentes, teniendo en cuenta que sólo unos pocos judíos llegaron a ser oficiales del imperio. No "influencia" entonces, pero sí inteligencia, ilustración y familiaridad con las vías de una buena prosperidad, aun cuando ellos mismos no gozasen de ella; estas cualidades estarían representadas por tipos como Pablo, Apolo, Aquila y Priscila, y, de hecho, incluso por los discípulos iniciales como Pedro y Juan. A los últimos se les llama, es cierto. "iletrados", ἀγράμματοι, en Hechos 4, 3, pero esto sólo significaría que no habían alcanzado los niveles rabínicos en su conocimiento de las sutilezas exegéticas, no que no pudieran leer o escribir (véase c. 10, n. 11).

Considerando todavía el elemento cristiano judío en el período del Nuevo Testamento, notamos que la epístola de Santiago sería una evidencia importante sólo con que conociéramos algo sobre su origen y propósito. Si realmente está dirigida a los cristianos, entonces en su "sinagoga" habría extremos de riqueza y pobreza (véase 2, 1-13; 4, 1-5, 6); y, doctrinalmente, el escritor y sus lectores eran "ebionitas". Pero no saben simplemente lo suficiente para decir si tales condiciones eran representativas o excepcionales: si, de hecho, la epístola no es básicamente un mensaje dirigido a judíos que todavía no eran cristianos.

Por lo demás, es difícil encontrar una evidencia positiva de que, en este período, la cristiandad hubiese

obtenido alguna alianza duradera con los influyentes o poderosos: Clemente es un nombre demasiado común para que sea posible identificar al así llamado en Ap 4, 3. Que fuera "Clemente de Roma", es bastante improbable; en cuanto al intento de convertirle en Flavio Clemente, que era pariente del emperador Domiciano, es una labor que presenta muchas dificultades, siendo una de las menores la necesidad de hacer pospaulina a la epístola a los filipenses (véase la demolición de la teoría por J. B. Lightfoot, *in l.*). El Erasto de Rom 16, 23, era el "oikonomos" (i. e. quizá tesorero) "de la ciudad" (i. e. probablemente Corinto); pero no es necesario para tal oficio del consejo provincial de una ciudad haber sido un hombre de eminencia si acaso más que local.[7] Es cierto que hay uno o dos cristianos citados en el Nuevo Testamento que, al menos antes de su conversión, parecen haber tenido alguna conexión con la aristocracia ju-

[7] H. J. CADBURY, *Erastus of Corinth:* JBL 50 (1931) 42s. (un examen de la posibilidad de identificar con un Erasto del Nuevo Testamento el Erasto de una inscripción corinta descubierta en 1929, y que concluye contra esa identificación). Sostiene (47s.) que, en la época romana, οἰκονόμος en un contexto de este tipo podía muy bien corresponderse con *arcarius* (como está traducido en la Vulgata), y añade (51): "El *arcarius* era invariablemente un esclavo, o al menos de origen servil, aunque a menudo podía ser rico"; (57): "... las asociaciones de *arcarius* o οἰκονόμος no implican una preeminencia social como la que comportan la riqueza y el status, y los comentadores que citan a Erasto están probablemente equivocados como una excepción en la descripción de Pablo sobre los primeros cristianos de Corinto". Ver también E. A. JUDGE, *The social pattern of christian groups in the first century,* 1960, especialmente c. 5.

día o semijudía de Palestina. Son éstos: Manaen, que perteneció al círculo de la corte de Herodes Antipas (Hechos 13, 1), y Juana, cuyo marido Cusa era oficial en la corte de algún Herodes, probablemente también Antipas (Lc 8, 3).

Fuera de esto, parece que los cristianos más influyentes lo fueron sólo localmente, mientras que la mayoría eran, a los ojos del mundo, insignificantes, sin entidad, a menudo esclavos. Por otro lado, lo justo es admitir que tampoco hay evidencia de que la cristiandad haya alcanzado los niveles más bajos, es decir, los patéticamente degradados esclavos rurales o los criminales condenados que integraban las cuadrillas de trabajo forzado de los grandes patrimonios o de las minas y factorías, excepto cuando los propios cristianos fueron condenados a las minas, lo que llegó a suceder.[8] Las alusiones del Nuevo Testamento a esclavos, cuando son suficientemente explícitas, se refieren a esclavos domésticos, cuya suerte, en principio igualmente insoportable, de hecho estuvo casi siempre mitigada por algún sentimiento de "pertenencia" a una pequeña e íntima comunidad y no les redujo necesariamente a una condición completa-

[8] El único ejemplo real de esto, en tiempos del Nuevo Testamento, sin embargo, es el de Juan en Patmos, si es así como debe interpretarse su situación. Pero no puede demostrarse que sea un exilio penal, y menos aún una condena a trabajar en las minas; ver, de nuevo, E. A. JUDGE, *o. c.*, 60. Las evidencias de las persecuciones posteriores están recogidas por J. G. DAVIES: University of Birmingham historical Journal 6 (1958) 99-107.

mente mecánica y subhumana. Al menos algunos de ellos pueden haber sido personas educadas.

Todo esto conduce a la conclusión de que, si estuviéramos obligados a generalizar, diríamos que el nivel social de la mayor parte de las comunidades cristianas probablemente estaba cerca del extremo inferior de la escala, sin llegar a hacer "fondo". Si el evangelio cristiano nunca llegó a lo más bajo, fue porque era imposible alcanzar a las cuadrillas de trabajo: ¿quién estaba allí para predicarles?, y ¿cómo podría haber predicado? De hecho, como excepción, hubo uno o dos que se habían convertido a la fe antes de ser hechos prisioneros y forzados a unirse a tales grupos de trabajo. Pero, aún así, sus posibilidades de influir sobre sus compañeros de esclavitud serían extremadamente escasas.

Pero, de hecho, dentro de los límites sociales ya definidos, es casi seguro que hubo un margen considerable de variedad, como hubo entre un grupo local y otro. La situación geográfica y la condición de las ciudades y pueblos en cuestión, tuvo su influencia sin duda. Corinto y Atenas, Alejandría, Efeso y Antioquía, y sobre todo Roma, eran centros comerciales de gran importancia. Filipo y Laodicea, situadas sobre rutas importantes, debieron ser ciudades cosmopolitas. En el otro extremo, las pequeñas ciudades palestinas estaban a un nivel cultural mucho más primitivo.

El nivel de inteligencia y sagacidad en las reuniones en la iglesia, en lugares como Corinto, debió

de ser diferente del observable, por ejemplo, en Samaria en sus primeros días cristianos, como un club juvenil londinense puede diferir en capacidad de comprensión y agudeza de un club de jóvenes pueblerinos de cualquier diminuta comunidad rural. Y debió de haber diferencias también en la prosperidad material. Pero la riqueza de una comunidad particular sólo implica la posibilidad de que miembros poderosos se alistasen en la comunidad: por supuesto, no lo garantiza. Y, de hecho, los cristianos de Filipo eran desesperadamente pobres (como a menudo ocurre en tales circunstancias) y enormemente generosos (2 Cor 8, 2). En Corinto pudo haber algunos cristianos relativamente ricos (1 Cor 4, 8?). Las comunidades judías cristianas de Palestina eran lo bastante pobres para necesitar de la caridad de las comunidades gentiles. En la comunidad a la que Santiago se dirigió, había pobres que eran humillados por los poderosos.

En cuanto a los niveles de inteligencia, no puede esperarse que todos o ni siquiera la mayor parte de los miembros de las comunidades receptoras entendieran perfectamente las partes profundas de las epístolas de Pablo. Si estuviéramos seguros de que Pablo escribía siempre de forma que se le entendía generalmente, tendríamos que concluir que había un nivel de inteligencia muy alto en, digamos, Corinto y Colosas; porque captar todo el sentido de un pasaje como 1 Cor 15, o Col 1, oyéndolo por primera vez, implicaría una agilidad mental considerable, aun su-

poniendo la familiaridad con las circunstancias a las que se referían expresamente estas cartas. Pero no hay garantía de que las grandes inteligencias valoren siempre correctamente la capacidad de los otros (a menudo sucede lo contrario), y los esclavos, tenderos y pequeños propietarios de las comunidades paulinas admiraban probablemente la explosión de palabras del apóstol, pero se perdían en algunos puntos.

Sin embargo hubo, en Corinto con certeza, y quizá también en otras partes, un cierto número que se enorgullecía de su inteligencia y de su superioridad frente a la superstición; tanto que Pablo, aunque comprendía y aceptaba la posición de aquéllos, tuvo que exhortarlos a que tuvieran en cuenta la conciencia de los demás. Y puede presumirse que en las iglesias del valle del Lyco hubo al menos algunos exponentes de las complejas doctrinas que Pablo ataca en Col, mientras que las epístolas de Juan implican algún grado de perversa sutileza en los herejes y sus conversos. También los destinatarios de la epístola a los hebreos debían dominar el Antiguo Testamento griego y ciertas técnicas de exposición, si los argumentos del escrito debían tener alguna efectividad, tanto que los comentaristas observan con razón que seguramente constituían un pequeño grupo de personas especialmente bien educadas, un pequeño "clan" de pensadores de educación particularmente esmerada, que dominaban las técnicas rabínicas. Ya se ha sugerido (véase c. 4) que podían pertenecer todos a

la misma sinagoga. Y, si esto es cierto, puede suponerse detrás del evangelio de san Mateo una escuela de exégesis cristiana (véase *Ibid.*), que también apunta a lo que puede llamarse una clase de educación cristiana superior, desarrollada privadamente en las comunidades cristianas: una cristiandad "escriba".

En cuanto a los propios escritores del Nuevo Testamento, puede decirse mucho acerca de sus variedades de estilo.[9] Si se quieren resumir los hechos con mucha brevedad, puede decirse que tanto la epístola a los hebreos, como la de Santiago, aunque de modos diferentes, muestran un dominio del griego idiomático; que Lucas es versátil, capaz de imitar tanto una vez el estilo afectado y más bien borroso de los historiadores de su tiempo, como tomar el del griego escrito bíblico (el de la Septuaginta), como aceptar claramente en su esquema fuentes no griegas sino semitas; que Mateo parece usar casi siempre un griego cuidadoso y correcto, aunque no cae en las florituras literarias que Lucas utiliza ocasionalmente, ni intenta incluir idiomas semíticos en sus fuentes; que Marcos

[9] Un ejemplo específico, por citar un fenómeno al azar, nos lo proporciona el examen de la proposición σύν: TWNT, donde se observa que está ausente por completo de Heb y de las epístolas de Juan. Divergencia de estilo en el uso de partículas proporcionan muchas veces pistas importantes para reconocer las individualidades. Sobre el vocabulario de Pablo, cf. T. NAGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905; para Mateo, el apéndice 1 de esta misma obra. Una guía muy útil es R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 1958.

escribe en el idioma de quien está más familiarizado con una lengua semita que con el griego; que Pablo, o su amanuense, escribió con una variedad de estilos, a veces fuertemente semitas, otras bastante menos, pero casi siempre terso, brillante y vivo; mientras que el evangelio y las epístolas de Juan tienen un estilo peculiar, en su mayor parte correcto, aparentemente sencillo y sin adornos, pero de hecho lleno de significados que lo complican, y más semita que griego en su carácter esencial. El Apocalipsis es el único escrito del Nuevo Testamento que contiene muchas secciones escritas bastante bárbaramente, sin atenerse a la gramática, que, sin embargo, consiguen un efecto profundamente excitante.

Pero para volver al tema principal: dada (incluso entre una minoría) una actividad intelectual tal como la que evidencian la epístola a los hebreos, el evangelio de Mateo y las epístolas paulinas, no sorprende que también aparezcan rivalidades y facciones. El *locus classicus* de esto es, por supuesto, 1 Cor 1-4. J. Munck, en *Paulus und die Heilsgeschichte,* 1954, arguyó que la epístola 1 a los Corintios no indica necesariamente un partidismo radical que provenga directamente de los apóstoles fundadores, y que es posible que se exagere burdamente la división que se implica en ella. Lo que Pablo está corrigiendo, piensa este autor, es más bien la tendencia corintia de tratar a sus líderes como a los sofistas griegos y tomar partido por uno de ellos contra los demás. Cualquier cosa que se piense con detalle res-

pecto a esto, es cierto que no hay nada que pruebe aquí un conflicto entre Pedro y Pablo, pero Flp 1, 15ss. nos lleva con certeza a reconocer un partidismo deliberado en algunos sectores, Y, a priori, ciertamente es posible que hubiera una diversidad de énfasis, tendencias, puntos de vista y aproximaciones en los diferentes grupos cristianos, que pudo finalmente consolidarse en escuelas distinguibles de pensamiento.

Esta consideración de la estratificación social e intelectual de las comunidades cristianas nos lleva a dos conclusiones: que el nivel medio es bajo, aunque no todo lo bajo que hubiera sido de haber incluido a los grupos de esclavos; y que, consecuentemente, debió de ser alta la consideración hacia los gigantes del intelecto y la espiritualidad, los Pablos y los Juanes, y la tentación de seguir las excitantes extravagancias de los sectarios que exageraban las tendencias respectivas de estos gigantes. No sorprende, por tanto, encontrar marcadas diferencias de énfasis y tono entre los escritos representativos de diferentes localidades y de tradiciones diferentes. Lo maravilloso es, y es ésta la mayor "enseñanza" de este capítulo, que las convicciones cristianas básicas persistan con tan notable consistencia a través de tan marcadas diversidades.

Es bien sabido que cuando se rastrea el pensamiento cristiano después del período del Nuevo Testamento, se encuentran ciertas distinciones esenciales enfrentadas en centros como Antioquía y Alejandría. Antioquía, con su tendencia a hacer hincapié en lo literal y lo histórico, y con ello en la humanidad de Jesús; Ale-

jandría, con su tradición de alegoría y simbolismo y su gran insistencia sobre lo trascendente. Es demasiado cómodo contrastar estos dos énfasis de una manera mecánica, sin tener en cuenta intercambios y variaciones sutiles. Por ejemplo, una de las matizaciones esenciales que serían necesarias si intentásemos describir este período sería el reconocimiento de que tampoco los pensadores de Antioquía se contentan con el sentido histórico y manifiesto de la escritura. Si se diferencian de los alejandrinos, no es tanto por rechazar otros sentidos como por preferir el tipológico, que reconoce la importancia de los acontecimientos históricos como tales, al alegórico, que lo reduciría todo a verdades intemporales.

Pero si volvemos la vista a las raíces de estas diferencias esenciales en la época del Nuevo Testamento, podemos discernir ya sus comienzos. Pero también aquí resulta difícil la delimitación por el número de factores que influyen en el pensamiento de los cristianos del Nuevo Testamento. Supongamos que empezamos por una simplificación extrema. Abandonando por el momento todas las matizaciones cautelosas, e intentando una especie de caricatura, podríamos decir que podía esperarse que la cristiandad judía, con sus presupuestos radicalmente monoteístas y su preparación para aceptar a los gobernantes terrenales y profetas en el nombre de Dios, retuviese lo "corpóreo" —τὸ κατὰ σάρκα— de Jesús, e ignorase o empequeñeciese su divinidad. Estas fueron, de hecho, las tendencias de lo que pronto sería llamado ebionismo (de la pa-

labra que en hebreo significa "pobre", usada altivamente para una pobreza y simplicidad franciscanas, o despectivamente para una pobreza de doctrina, *psilosis* o atenuación de la cristología). Los ebionitas pertenecían a los tipos judaizantes de la cristiandad posapostólica, y tendían al "adopcionismo", teoría según la cual, Jesús, el profeta humano, llegó a ser "adoptado" como hijo de Dios en sentido celestial, consiguiendo su elevación, por decirlo así, por su bondad excepcional.[10] Caricaturizando la postura opuesta, podría llamársela típicamente pagana, y decir que partió de presupuestos politeístas y estaba familiarizada con las ideas del semidiós y el salvador preexistente que desciende al mundo material para rescatar a aquellos que responden, o a los que estaban predestinados. Al convertirse a la fe en Jesús, alguien que pensase así tendría en cuenta especialmente la preexistencia de Cristo y su descenso del cielo, y, al concentrarse en su origen sobrenatural, dejaría de tener en cuenta la humanidad real. Si el error "judío" lleva al adopcionismo, este último es el camino hacia el monofisismo, la cancelación de lo humano en lo trascendente.

Pero en la práctica ninguno de estos tipos llegó a darse en forma pura. Describirlos como formas que contrastaban claramente, es caricaturizarlos. Sabemos, con más seguridad aún que otras generaciones de es-

[10] Cf. E. SCHWEIZER, *Lordship and discipleship*, ya citado, que se expresa en contra del establecimiento de una conexión directa entre las frases del Nuevo Testamento y del adopcionismo.

tudiosos del Nuevo Testamento, que ya en tiempos de Cristo el monoteísmo judío estaba profundamente penetrado por un dualismo oriental: la secta de Qumran es un ejemplo de ello. Es posible incluso que también se hubiera deslizado en el pensamiento hebreo algo del racionalismo occidental (el Eclesiastés ha sido acusado de tendencias epicúreas). Y así hasta en las fortalezas del rabinismo de Jerusalén habían penetrado muchas ideas extrañas. De hecho, puede estar más cerca de la verdad decir que los antecedentes de Israel, en Egipto y Mesopotamia, habían sembrado mucho antes simientes de este tipo. Por eso, *a priori,* no son impensables ideas helenísticas en Santiago, el hermano de Señor; ni ideas "gnósticas" en Pablo, aunque de hecho son difíciles de encontrar; ni siquiera la idea de un rey-héroe divino en escritos hebreos tan relativamente antiguos como Isaías o en los salmos.

No debemos, por tanto, esperar encontrar en ninguna parte, y menos aún en el Nuevo Testamento, el reflejo de un "puro" ebionismo o de un trascendentalismo "puro". Pero lo que sí vale la pena es buscar y trazar tendencias en una y otra dirección, y es realmente importante preguntarse en qué medida los escritos que fueron finalmente incluidos en el canon del Nuevo Testamento muestran una constante convicción de control que trata de llegar a un conjunto coherente, tanto incluyendo tendencias complementarias, como excluyendo los elementos realmente incompatibles.

La respuesta a la última cuestión es que el criterio de "apostolicidad" —fidelidad al *kerygma* apostólico— llevó de hecho a admitir dentro del canon sólo aquellos escritos que estaban lo bastante próximos al Cristo histórico como para alcanzar esta coherencia. De vez en cuando se empieza a especular y dogmatizar sobre lo que debió ser o pudo haber sido, y aparecen algunas posturas extremas; pero mantenerse cerca del testimonio apostólico es necesariamente afirmar que el evangelio "es acerca del Hijo (de Dios), nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor" (Rom 1, 3s.). La humanidad real, y con ella la persona representativa, de forma tal que (como aparece en Pablo) su resurrección *es* la resurrección general del último día, son los dos elementos del *kerygma* apostólico que dan coherencia a toda la diversidad del Nuevo Testamento.

Pero en las márgenes se navega peligrosamente cerca del área excluida: la epístola de Santiago puede, por todas las señales de cristología que presenta, estar cerca del ebionismo; 2 Pe hace concesiones asombrosas a las ideas griegas sobre la naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo" (1, 4); y el cuarto evangelio, si hubiese sido el único evangelio, nos habría dejado un Cristo casi monofisita (véase c. 5-6, *supra*). Es la convicción central la que mantiene unida a esa diversidad, y también la que marca los límites.

¡Cuánto mejor sería nuestro conocimiento del Nuevo Testamento si poseyésemos más información acerca de la cristiandad judaica![11] Santiago, el hermano del Señor, sigue siendo un carácter muy poco conocido. En Hechos 15, lo encontramos a la cabeza de la cristiandad de Jerusalén, optando por la no circuncisión de los conversos gentiles, y apoyando su argumentación de lo que parece ser una mala traducción al griego del hebreo de Amós (Hechos 15, 17). En Hechos 21, aparece aconsejando a Pablo que demuestre su propia obediencia a la ley ritual. Según Hegesipo (en Euseb., *H. E.*, 2, 23), era tan judío que los judíos esperaban que renunciase a la fe en el nazareno, y le martirizaron porque se negó a ello.[12] En una leyenda apócrifa, es visitado por el Señor después de su resurrección (Jerónimo, *De vir. ill.*, 2).

Como quiera que consideremos la epístola de Santiago, no está fuera del carácter de muchas de estas indicaciones. Revela una familiaridad considerable con los moralistas y sofistas griegos, y es tan judía como para reforzar la ley y casi oscurecer el evangelio. Y aunque apenas menciona a Jesús, por más que se intente, no pueden eliminarse de su entramado algunas frases que parecen ser obstinadamente cristianas en su forma. ¿Es quizá entonces un intento de un cristiano judío para conciliar a los judíos no cristianos? Pero, si lo es, se trataría de un judío cristiano que todavía perteneciese realmente a su sinagoga;

[11] J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958; F. C. GRANT, *Ancient judaism and the New Testament*, ²1960. [12] Ver nota 1 de este capítulo.

¿y es esto concebible? ¿No es, entonces, más bien el ejemplo extremo, dentro del Nuevo Testamento, de la cristiandad judaica, reflejando una comunidad cuyos miembros todavía rendían culto en el estilo de la sinagoga, y presentaban una insistencia característicamente judía en el carácter y la conducta, aunque confesaban a Jesús como "gloria" de Dios (2, 1) y se creían a sí mismos renacidos por el evangelio cristiano (1, 18)? Porque, si es así, tenemos que datarla, sin embargo, en un período en el que ya había aparecido una interpretación antinomianista de la libertad cristiana (Sant 2, 14ss.), sin que esté claro si fue o no entre los discípulos de Pablo. Cualquier camino que tomemos, la interpretación de la epístola está rodeada de problemas. Pero en todo caso representa un tipo de cristiandad que difiere de la de Pablo o la de Juan tanto como puede imaginarse, aunque se confiese a Jesús como Señor (1, 1; 2, 1), se crea en el renacimiento por Dios a través del evangelio (1, 18) y se espere un desenlace (5, 7).[13]

[13] En una discusión acerca de las homilías en la diáspora judía, H. Thyen piensa que Santiago es una homilía de la sinagoga, ligeramente retocada por un cristiano *(Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, 1955, 14-17). Pero con tal hipótesis es difícil explicar por qué el retoque fue tan ligero y tan sutil. El estudio de P. Feine, ya citado anteriormente, tiene aún mucho de valor. Defiende la posibilidad de que todas las alusiones al parecer no judías en Santiago pudieron haber llegado a un judío palestino, como el hermano del Señor, a través de fuentes apocalípticas judías. En su conjunto, los más recientes descubrimientos (especialmente de la literatura de Qumran, etc.) apoyan esta opinión.

El extremo opuesto a las tendencias que aparecen en Santiago debió haber sido un intento, tanto de identificar a Jesús con el espíritu o la sabiduría de Dios, como una forma de minimizar su particularidad histórica. Sin embargo, hay que señalar, como cuestión de hecho, lo difícil que es ilustrar este extremo del espectro en el propio Nuevo Testamento. El *logos* de san Juan es presentado notoria y, sin duda para el lector pagano extrañamente, haciéndose carne, σάρξ (1, 14); y aunque el cuarto evangelio adopte a veces una actitud docetista (las preguntas de Jesús son artificiales, hechas de cara a los discípulos: 6, 6), nada está más claro, sin embargo, que la determinación del evangelista de poner de relieve la realidad de la encarnación: nunca se alude al "escándalo de particularidad" y de materialidad, sino que se le asume positivamente (6, 52).

Tanto la epístola a los colosenses (1, 15ss.), como la epístola a los hebreos (1, 1ss.), contienen lo que es una "doctrina-del-logos" en todo, excepto en la denominación; pero también son todo lo claras que se puede ser acerca de la realidad de la vida terrenal. Y aunque escritores posteriores, como Justino, confunden palabra y espíritu, el Nuevo Testamento reserva de forma muy manifiesta "espíritu" casi enteramente para su relato de las relaciones de Dios con su pueblo en la "nueva creación", y usa logos y Cristo, no espíritu, en sus alusiones al universo y a la cosmogonía. Cristo y el espíritu a veces son intercambiables —o casi— en la Iglesia, pero nunca fuera de ella. Y todo esto probablemente testimonia el éxito de la

evitación, en el Nuevo Testamento, de aquel dualismo, tan común en el mundo pagano y en la cristiandad herética, que trata a la materia como perversa, y es esencialmente maniqueísta. La doctrina de la materia y de la creación constituye la piedra de toque real, y, a lo largo de toda su diversidad, el Nuevo Testamento no encalla en la roca maniquea.

La diversidad del Nuevo Testamento se debe en parte precisamente a la variedad de las posturas ajenas que combate: discute desde una sola plataforma, pero desde sus diferentes ángulos, y si se dirige hacia los extremos, lo hace en la medida en que, en esos puntos, los escritores reconocen con especial claridad cuáles son las posiciones que están siendo ocupadas por el error y reaccionan violentamente contra ellas. Pablo ve muy vivamente cuál es el principio implicado en lo que superficialmente es una saludable o inofensiva insistencia sobre la *rectitud legalista judía*, y por eso llega hasta el punto de decir que si los cristianos se circuncidan, Cristo no les servirá de nada (Gál 5, 2). Santiago ve la fuerza egoísta que proclama que una creencia verdadera es suficiente sin la conducta correspondiente (2, 14ss.), y en toda la extensión de 1 Jn se ataca la peligrosa posición según la cual una vez bautizado el cristiano está seguro, sea cual fuere su conducta; y tanto Santiago como Juan llegan a las afirmaciones extremas: la fe sin obras está muerta (Sant 2, 26); un cristiano no puede pecar (1 Jn 3, 9).

No es difícil que las comunidades cristianas

fundadas originalmente por cualquiera de estos dos grandes portavoces tendiesen, un poco como las sectas actuales, a retener y exagerar o estilizar el énfasis particular con el que les había sido presentado originalmente el evangelio. Es muy probable que haya habido rasgos distintivos entre las iglesias de Pablo, Pedro, Juan y Santiago, respectivamente. Según los Hechos de los apóstoles, Felipe el evangelista, y probablemente Bernabé (con Juan Marcos), se ocuparon también en una evangelización independiente (Hechos 8, 26ss.; cf. 21, 8; 15, 39) y, por lo que sabemos, sus iglesias pueden haber mostrado también algún rasgo distintivo. Sería particularmente interesante conocer más acerca del evangelio en el territorio de Samaría: ¿no es probable que también allí tuviera características especiales (véase c. 9 y nota 2)? Pero por todas partes cuelga un velo de oscuridad; y todo lo que podemos decir es que las tradiciones acumuladas en un centro dado debieron haber sido seleccionadas en alguna medida, moldeadas y aplicadas de acuerdo con las tendencias locales, y que esto explica la diversidad de énfasis de los evangelios, tanto internamente como unos respecto de los otros.

Volviendo, entonces, a considerar más de cerca la diversidad en énfasis dentro del Nuevo Testamento, lo mejor será que ofrezcamos una inacabada, tosca y ruda, pero eficaz clasificación de tipos, dejando para un estudio posterior un análisis y una clasificación más precisos. Y será necesario recordar muchas veces cuánto más grande es el abismo que separa el Nuevo

Testamento en su conjunto de los escritos no canónicos, que la distancia entre partes diferentes dentro del propio Nuevo Testamento. Incluso los llamados padres apostólicos (con la excepción parcial de las cartas de Ignacio) están considerablemente separados de la mayor parte del Nuevo Testamento en la perspectiva y la aproximación.[14]

En primer lugar, pues, está la enorme diferencia entre la epístola a los hebreos y, casi puede decirse, el resto del Nuevo Testamento. En la epístola a los hebreos se utiliza, más que en ningún otro lugar, la concepción platónica (adoptada también por Filón) de un mundo suprasensible superior de realidades absolutas frente a un mundo sensible que es sólo su copia o reflejo (aunque también aparece en Pablo, 2 Cor 4, 18; 5, 7; Col 2, 17); y presenta una concepción de Cristo como héroe y jefe, el pionero al que los cristianos deben seguir a las alturas.

Ni una ni otra idea se desarrolla hasta sus últimas consecuencias: la tradición cristiana es demasiado fuerte para permitirlo. Este mundo de sombras, que no es sino una copia del trascendente, no es el platónico, sino que en él tiene lugar el acto decisivo de la historia: la redención del pecado, y Jesús no es realmente un Hércules que sostiene a las estrellas, sino que es ya la palabra de Dios preexistente. El autor de la epístola a los hebreos hacía mayores concesiones a

[14] T. F. TORRANCE, *The doctrine of grace in the apostolic fathers*, 1948, aunque es una cuestión abierta la de si Santiago no debería incluirse en las filas de los padres apostólicos.

las formas griegas de expresión que Pablo o Juan, pero no hay ninguna duda de que, como toda la cristiandad apostólica, considera el tiempo seriamente y piensa que la historia es significativa y que este mundo es un escenario importante de la acción divina, y que ve en Jesús algo infinitamente mayor que un héroe que alcanza la inmortalidad. Quizá Pablo, e incluso Juan, están más firmemente en el lado hebreo de la línea, pero la epístola a los hebreos, con todas sus concesiones, nunca renunció al "escándalo de la particularidad". De hecho, está bastante claro que, a través de la disertación, es el judaísmo no cristiano el que está siendo combatido al ser reivindicado, absorbido y trascendido; e incluso si es un judaísmo filoniano, alejandrino, no se parece en nada a una filosofía genuinamente griega o a un gnosticismo desarraigado.[15]

En segundo lugar, hay una gran diferencia entre el énfasis paulino en la impotencia esencial del hombre, su completa incapacidad para salvarse por sí mismo,[16] por una parte, y, por otra, la tendencia de

[15] Sobre la epístola a los hebreos, además de los comentarios, cf. S. SPICQ, *Le philonisme de l'épître aux hébreux:* RB 57 (1950) 212s.; C. K. BARRETT, *The eschatology of the epistle to the hebrews,* en J. HÉRING, *Eschatologie biblique et idéalisme platonicien,* en *The background of the New Testament and its eschatology,* ed. D. Daube-W. D. Davies, in hon. C. H. Dodd, 1956, 363s., 444s.; H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen,* 1959.

[16] Sobre este motivo en los rollos del mar Muerto, cf. S. SCHULZ, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus:* ZTK 56 (1959) 155s., que sugiere que el

la epístola de Santiago a ver la religión como deber y bondad, y confiar al hombre la facultad de resistir la tentación, una insistencia que no parece ajena al Cristo de los evangelios sinópticos, especialmente de Mateo. Un contraste paralelo a éste es el de la concepción paulina de la cristiandad como un incorporarse a o "morar" en Cristo, contra la concepción de discipulado, imitación, seguimiento, que atraviesa, con naturalidad, los relatos sinópticos del ministerio de Jesús, pero que también encuentra un lugar en la epístola a los hebreos.

En el conjunto del Nuevo Testamento, Cristo es al mismo tiempo modelo y autoridad (para esta útil terminología, véase A. B. D. Alexander, *The Ethics of Paul,* 1910, 105ss.), pero hay más de modelo y menos de autoridad en unos escritos que en otros. Las epístolas pastorales (en conjunto, aunque probablemente las componen material paulino y deuteropaulino) parecen representar la confluencia de las dos corrientes: una segunda generación cristiana que repite el evangelio de la libre gracia de Dios ("no por obras...": Tit 3, 5), pero que, en un contexto muy ampliamente cristianizado, encuentra natural pensar en una fuerza del hombre para guardar la ley (1 Tim 1, 8ss.).

En tercer lugar, puede distinguirse la tendencia apocalíptica, que es desesperar del presente y mirar

mismo Pablo heredó la idea de justificación por la fe de una corriente de tradición Qumran antifarisaica, que pudo haber llegado muy pronto a la iglesia primitiva.

hacia adelante con expectación, contando los días que faltan para el rescate, de la tendencia a concentrarse en el aquí y ahora y a valorar positivamente la historia humana. En este sentido, los extremos opuestos son el Apocalipsis y el evangelio de san Lucas. No se trata de que Lucas no espere el día del juicio y la venida del Señor: acerca de esto es tan explícito como el que más. Pero se preocupa sobre todo de una valoración positiva del período intermedio, y éste es relativamente largo, como parte fundamental en la realización del reino de Dios. Y su atención está puesta en él (por ejemplo, Lc 19, 11ss.). El Apocalipsis, por contraste, se ocupa de transmitir, a través de símbolos y descripciones, la convicción de que lo decisivo es el fin y que el fin representa la victoria de la causa de Dios.

Hay también un contraste escatológico, pero en un sentido bastante diferente, entre Lucas y el cuarto evangelio. Es Lucas, no Juan, quien representa en la forma más definitiva el extremo no apocalíptico de la escala: el cuarto evangelio, estrictamente hablando, no se preocupa mucho de ninguna de estas cuestiones, pero su punto real final es la relación del individuo con Jesucristo-Dios (véase c. 5). El individuo que ama a Dios y hace su voluntad, que cree en Jesús como Hijo de Dios y que mora en la verdadera vid, ya tiene la vida eterna; y el propio evangelio apenas si se ocupa de la incorporación comunitaria a los propósitos de Dios o del camino de perfección de la Iglesia; este tema interesa mucho

más a la epístola a los efesios, que, aunque mira decididamente hacia adelante con esperanza futurista, fija su meta en términos de madurez y plenitud de crecimiento, no en términos de juicio y apocalipsis (Ef 4, 11-16; cf. Rom 8). Así, un cuarto par de tendencias en contraste puede ser la individualista frente a la corporativa. En las epístolas de Juan se da una posición intermedia: son más comunitarias y, por consiguiente, también más apocalípticas que el evangelio; pero las ideas corporativas de 1 Jn son menos extensas y universales que en Ef, y sus ideas apocalípticas son más individuales.[17]

Un quinto contraste puede encontrarse entre el genio intuitivo de san Juan (que resume bien la famosa historia de la muerte de Juan, diciendo simplemente una y otra vez: "Hijos, amaos los unos a los otros"; Jerónimo, *In ep. ad Gal.*, 6, 10), y el genio vigorosamente intelectual de Pablo. Pablo argumenta donde Juan afirma; y Juan se limita a utilizar palabras sonoras, sugestivas y poéticas, donde Pablo se esfuerza en explicar.

En sexto lugar, hay variedad en la interpretación de la autoridad y la jerarquía de la Iglesia. Como ya se dijo, los cristianos del Nuevo Testamento reconocieron el renacimiento del espíritu de profecía, y su autoridad suprema fue siempre Dios en Jesús a través de su espíritu en la Iglesia. Pero hubo diferentes me-

[17] Ver C. F. D. MOULE, *The individualism of the fourth Gospel:* NovT (Festheft por E. Stauffer), de próxima aparición.

diaciones. En Pablo están representadas casi todas, desde la interpretación rabínica de la escritura a la autoridad de las visiones y audiciones del éxtasis profético. Pero en las epístolas pastorales las escrituras inspiradas y las tradiciones cristianas ortodoxas parecen ser los oráculos más autorizados.

Del mismo modo, es posible trazar detrás del Nuevo Testamento la forma, tanto de las comunidades "carismáticas" como de los ministerios constitucionales. Algunas dependían, no de un orden claramente definido de ministerio, sino del liderazgo de inspiración espontánea; otras estaban articuladas en torno a un ministerio compuesto de ancianos, superintendentes y asistentes (obispos-presbíteros y diáconos), —quizás, incluso, un triple ministerio de "hombres apostólicos", inspectores-obispos y diáconos; y en ocasiones pudieron existir otros oficiales reconocidos constitucionalmente y que correspondiesen a tipos judíos, tales como los escribas y los sabios.

Es un hecho familiar que el escriba cristiano aparece en Mt (13, 52; cf. 23, 34): y es posible que este evangelio, con sus tradiciones heterogéneas, refleje también una variedad de ideales comunitarios: unos carismáticos, otros constitucionales; unos aceptables al propio evangelista, otros ajenos a su punto de vista. E. Käsemann ha puesto de relieve[18] que la teología cristiana, en alguna de sus fases más antiguas, representa un conflicto entre escuelas opuestas

[18] *Die Anfänge christlicher Theologie:* ZTK 57, 2 (1960) 162s.

que apelan todas por igual a la autoridad del espíritu, pero por vías muy diferentes: "entusiasmo" (en el sentido técnico de la palabra) con la realización de milagros (reflejada quizá despectivamente en Mt 7, 22-25), un tipo de organización judaica y rabínica (nótese Mt 23, 8-10), legalismo judío (para el que puede citarse Mt 5, 17-20, aunque puede ser interpretado de otra forma), y, en el extremo opuesto, la clase de liberalismo y universalismo representada quizá por Esteban.

Puntos de vista diferentes que encarnaban diferentes estructuras sociales se entrecruzan confusamente en el oscuro fondo del Nuevo Testamento, tanto entre las comunidades judías como en las iglesias gentiles. En último análisis, un gran número de ellos pueden expresarse en términos de escatologías distintas. Algunos grupos vieron que la conversión de los judíos era la necesidad más urgente, antes que ninguna otra propagación del evangelio; otros, con san Pablo a la cabeza, se interesaban por el proceso inverso: sólo cuando entrase la plenitud de las naciones, sería salvado todo Israel (Rom 11, 25). Algunos confiaban en el esfuerzo humano, otros esperaban una intervención sobrenatural. Postular esta diversidad de organización y de expectación contribuye de algún modo a explicar las diversas tradiciones que parecen reflejarse en escritos tales como el evangelio de san Marcos.[19]

Sería fácil seguir multiplicando estas toscas pero

[19] Cf. c. 5, nota 5.

eficaces antítesis; pero todas ellas necesitan ser modificadas y pulidas, y se las menciona sólo como ejemplos del tipo de fenómenos que pueden ser investigados, no como la "antítesis de lo que es llamado falsamente conocimiento". Si volviéramos por un momento a la clase de errores que el Nuevo Testamento atacaba, nos servirían como una pista para esas varias tendencias, y, en parte, las explicarían. Pero, por otro lado, sólo pueden ser considerados en un aspecto general, como un mero preliminar a la investigación en sí misma.

Un error patente, que ya se ha considerado, es el esfuerzo judío por obtener méritos, que Pablo ataca. No es que Pablo pensase que la fe salvaba del pecado. A veces se le presenta sustituyendo las "obras" por la "fe", mientras que un hombre no puede salvarse por sus propias obras, su fe (sólo con que reúna suficiente) lo salvará. Pero lo que Pablo está diciendo realmente es que nada de todo lo que procede del hombre hace posible la relación con Dios: nada "propio" del hombre, que él "posea", lo capacita para entrar en su presencia. Sólo cuando abandona todo intento de hacerse apto y acepta lo que Dios le ofrece como don gratuito (como un acto de "gracia" o de bondadosa generosidad), puede llegar a incorporarse a Dios.

Pero la incorporación es una relación personal, y la promesa de instaurar la comunidad requiere la entrega de la persona entera, su respuesta con todo el corazón, si se quiere participar en ella. Para Pablo, la fe es este abandono en la bondad y la lealtad de Dios,

que no es el fundamento del don de Dios, sino simplemente la respuesta a él. De esta forma, Pablo se opone radicalmente al mérito y merecimiento humano, los excluye por completo. En contraste, el judaísmo, (aunque sólo en su forma más radical) sostuvo que el hombre por sí mismo podía merecer el favor de Dios a través de la realización de hechos aceptables, tales como la caridad. Y Pablo ataca esta concepción judía del merecimiento y la confianza en sí mismo en todas sus formas (Rom 9, 31; 10, 3), tanto en la forma de confianza en la buena conducta como en la corrección ritual (como la circuncisión) o en la descendencia judía o en la fe correcta. Este conflicto ayuda a explicar gran parte de la epístola a los gálatas y a los romanos. Pablo, que era él mismo un judío circunciso y bien nacido, estaba bastante dispuesto a observar el ritual y las costumbres judías (1 Cor 9, 20; cf. Hechos 21, 20ss.); pero se arroja como un rayo sobre cualquiera que proclame que algo parecido pueda ser base de la salvación (Gál 2, 17ss; 5. 4).

Por otra parte, hay otro error que a primera vista parece el opuesto a este legalismo o confianza en los méritos y la corrección humanos: el error que fue llamado antinomianismo. Si nada de lo que el hombre puede hacer es de provecho, ¿para qué preocuparse de la conducta?, ¿por qué no pecar descuidadamente, ofreciendo así más campo a la generosidad de Dios? Esa blasfemia fue ya atacada por Pablo (Rom 6, 1) —de hecho, él mismo había sido acusado de mantener tal posición (Rom 3, 8). Dice lisamente que tienen bien

merecida su condena. Constituye, por supuesto, una incapacidad completa para reconocer el sentido de la incorporación a Dios como algo que incluye toda la personalidad y una respuesta total: es una compartimentación fatal de la naturaleza humana. Pero adoptó varias formas, algunas al menos más sofisticadas que la formulación que Pablo combate, a juzgar por lo que se ataca en las epístolas de Juan. Santiago arguye a la gente que proclama que están salvados porque sus creencias respecto a Dios son correctas: son buenos monoteístas. ¡También lo son los demonios, responde el escritor (Sant 2, 19)! De qué serviría la religión sin buenas obras: "La religión pura e inmaculada... es... ayudar a los huérfanos y a las viudas..." (Sant 1, 27).

En las epístolas de Juan somos testigos de un ataque contra otra forma de antinomianismo. Está bastante claro que se trató de una forma agudamente "dualista", que consideraba la materia como perversa y el espíritu distinto y separable de ella; y de esto sus defensores parecen haber deducido dos cosas. Ante todo, es obvio que no podían aceptar que "el Verbo se hiciera carne" —lo que era, para ellos, tan torpemente material—; y, en segundo lugar, se negaban a considerar la conducta relevante para la iniciación. Evidentemente se creían ellos mismos iniciados por la verdad, por el conocimiento salvador. ¿Qué importancia tenía que ellos no se esforzasen por mostrar prácticamente su bondad a los otros, o que fueran disolutos en sus costumbres? Hay que reconocer que

estos antinomianistas estaban tan lejos de la posición paulina (y de hecho cristiana) como los pensadores legalistas. Estos últimos trataban de alcanzar méritos por sus buenas obras; los antinomianistas consideraban su conocimiento y su iniciación como garantía de salvación. Tanto unos como otros confiaban en algo distinto a la libre e inmerecida gracia de Dios. Y aunque de tiempo en tiempo Pablo haya sido marcado repetidamente con el estigma del antinomianismo, nada hay en realidad más lejos de su posición.

Pero ahora ha llegado a ser evidente que los cristianos, para mantener el énfasis central y específicamente cristiano, se vieron obligados a caminar sobre una cuerda floja. Por debajo estaba el vacío —el separar a Cristo de Dios, a la creación del creador, a la creencia de la conducta, a la aproximación gratuita de Dios de la respuesta humana. ¿Vacilaron o se tambalearon? Con frecuencia se ha llamado a Pablo unilateral y se le ha acusado de no reconocer el valor de las buenas obras; y sin embargo nada es más claro en realidad que él reclamó vigorosamente las buenas obras, pero siempre como parte de la respuesta confiada del hombre a la iniciativa de Dios, no como un *medio* de adquirir el favor de Dios. Las pastorales, cualquiera que sea su origen, poseen un compromiso, una cristalización de la doctrina paulina en el contexto de la vida organizada de la Iglesia. (Quizá las recopiló san Lucas).[20] 1 Pe no da primacía a la gracia de Dios frente al esfuerzo humano, pero su exhorta-

[20] Apéndice 2: *Lucas y las epístolas pastorales.*

ción a las buenas obras no es más fuerte que la de Pablo. 2 Pe está mucho más cerca de reconocer la posibilidad de alcanzar la salvación por el esfuerzo humano (1, 5ss.) y de la idea griega de conseguir la deificación (1, 4), pero también está allí la frase "creced en la gracia... de nuestro Señor" (3, 18). El Apocalipsis no es más que una llamada a los cristianos para que se mantengan firmes y sigan siendo fieles. Judas se ocupa principalmente de atacar a los antinomianistas, pero ahí está su noble e inolvidable doxología:

> aquel que puede guardaros sin caída y manteneros inmaculados ante su gloria con alegría, al solo Dios, salvador nuestro por Jesucristo nuestro Señor, sea la gloria, la magnificencia, el imperio y la potestad desde antes de los siglos, ahora y por todos los siglos. Amén.
>
> (Judas 24-25)

Sólo en Santiago faltan casi totalmente las alusiones a la gracia de Dios en Jesús, y se concentra en la consecución del carácter que llevaría a la salvación.

Si el Nuevo Testamento representara a la cristiandad de aquellos tiempos en su generalidad, todo eso significaría que si uno viajaba de un sitio a otro podía encontrar variedad de énfasis, pero rara vez abandono del evangelio único y específicamente cristiano de la inmerecida generosidad de Dios históricamente realizada ya en Jesucristo. Pero, de hecho, uno sospecha que el *communis sensus fidelium* expresado en

los pronunciamientos "en la cumbre", que llegó a ser el Nuevo Testamento, se aferró a las verdades centrales más de lo que lo hicieron los incultos y oscuros miembros locales. Uno sospecha que en algunas comunidades se evocaría a Jesús más como un ejemplo que se le respetaría como señor; que se vio en él más un rabino al que seguir que alguien a quien incorporarse como los miembros se incorporan al cuerpo;[21] que se alimentaron lo que podríamos llamar ideas puramente "humanísticas" sobre él; mientras en otros lugares se le vería como el salvador, apenas histórico, de una religión mistérica; que habría sitios en los que rara vez se oirían prédicas sobre la redención; que a veces el bautismo y la eucaristía se considerarían como poco más que hechizos para salvaguardar a los miembros de la Iglesia, y otras apenas se predicaría doctrina, y no se harían más que exhortaciones a la vida justa.[22]

Si fue así, lo más notable es que lo específico de la fe haya sobrevivido y avanzado, y parte de la explicación debemos buscarla en los pastores y maestros de la Iglesia. Son los escritos de los líderes los que se alzan de entre las masas indiferenciadas y los que ayudan a preservar la fe. Porque si bien en lo que respecta a la organización y también al ministerio

[21] E. SCHWEIZER, *Lordship and discipleship*, 77s.; pero creo que concede muy poca importancia a la posibilidad de que los sinópticos hubieran reconstruido conscientemente un escenario "anterior a la resurrección".

[22] CAMPBELL N. MOODY, *The mind of the early converts*, dice mucho al respecto.

hubo casi con certeza, como hemos visto, una variación considerable de congregación a congregación, la dirección de cada comunidad debió incluir usualmente una persona a la que se llamaba y encargaba del evangelio que le era confiado. Es interesante tener en cuenta que los Hechos de los apóstoles aluden más de una vez a este cuidado: en 14, 23 y 20, 32, el verbo *paratithenai* se usa para "encomendar" un grupo cristiano al Señor o al evangelio; y correlativamente en 2 Tim 2, 2 se usa el mismo verbo para confiar a hombres fieles los hechos del evangelio, cuya autenticidad está suficientemente certificada y, que, en correspondencia, se llama *paratheke,* "un depósito", o "un crédito", en 2 Tim 1, 14. El sentido de responsabilidad para recibir, cuidar y manejar el auténtico evangelio cristiano es extremadamente fuerte a lo largo de las epístolas (1 Cor 11, 23; 15, 1; Gál 2, 2; Col 1, 5s.; 1 Tes 2, 2-4; 1 Tim 2, 7; 2 Tim 2, 8; Heb 2, 3; Sant 1, 18, 21; 1 Pe 1, 23-25; 1 Jn 2, 20, 27; Ap 2, 25). Probablemente es esta la razón de que las listas paulinas de funciones en el ministerio cristiano empiecen por los apóstoles. Es el ministerio de dar testimonio de los hechos el que ocupa el primer lugar. Sin el *datum,* no hay deducción. A continuación vienen los profetas y los maestros, quienes, en la comunidad construida sobre la roca de la confesión de Cristo, son capaces de conocer la voluntad de Dios y exponerla e inculcar unas acciones y una conducta que están de acuerdo con la fe. Una vez más, si bien en las diferentes comunidades pudo haber una gran variedad en la forma del culto, parece probable que éste girara en torno a una

misma narración de la última cena, con la fracción del pan y la distribución del vino o sus equivalentes.

Así, adondequiera que uno fuera dentro del mundo antiguo, podría distinguir a la comunidad cristiana al menos por tener a la cabeza hombres que mantenían un único evangelio, y por rendir culto a Dios en el nombre del mismo Señor Jesús... Y un factor más lejano en el mantenimiento de la unidad y pureza de la fe pudo haber sido la intercomunicación entre un centro y otro. Un poco más adelante presentaremos una imagen del cuidado laborioso tomado por Ignacio de Antioquía para escribir a los cristianos de los principales centros y entrevistarse con ellos en su triunfal progreso hacia el martirio. Pero, incluso en los días de Pablo, hubo mensajeros que viajaban rápidamente de una ciudad a otra, y es asombroso ver, a través de sus cartas, el estrecho contacto que se mantenía.

De esta forma, los diferentes escritos del Nuevo Testamento hablan con voz notablemente unánime de un solo evangelio y un solo señor, a despecho de todos sus rasgos individuales y distintivos, a pesar de las extravagancias, probablemente alarmantes, del bajo mundo de las comunidades cristianas de las que arrancaban, y contando con la amplia escala de variaciones a nivel de lenguaje y de estilo representados en ellos. Es suficiente comparar un escrito no canónico como "el evangelio de Tomás" con el Nuevo Testamento, para reconocer esto. H. E. W. Turner resume

muy bien el contraste cuando indica[23] que, en "el evangelio de Tomás" notamos la falta absoluta de "el sabor de la realidad histórica", la cruz, la doctrina de la gracia, y "el robusto personalismo de la religión del Nuevo Testamento" (en contraste con el misticismo unitivo de "Tomás"). Fueron éstos algunos de los aspectos específicos de la buena nueva cristiana que las iglesias en pugna preservaron. ¿No es un milagro del Espíritu?

[23] H. W. MONTEFIORE - H. E. W. TURNER, *Thomas and the evangelists*, 1962.

10

REUNION Y SELECCION DE LOS DOCUMENTOS[1]

La historia de la formación de lo que se conoce como "canon" del Nuevo Testamento es la historia

[1] B. F. WESTCOTT, *A general survey of the history of the canon of the New Testament*, 1855⁴, 1875; T. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2v., 1888-92; ID., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 10 partes, 1881-1929; A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, 1894; C. R. GREGORY, *Einleitung in das Neue Testament*, 1909; ID., *Canon and test of the New Testament*, 1924; A. VON HARNACK, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 1914; ID., *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, 1926; M. ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testaments*, 4v., 1947-57; A. SOUTER, *The text and canon of the New Testament*, 1912, revisado por C. S. C. Williams en 1954; C. L. MILTON, *The formation of the pauline corpus*, 1955; F. L. CROSS, *The early christian fathers*, 1960, c. 4-5; D. GUTHRIE, *New Testament introduction: the pauline epistles*, 1961, c. 12.

de una búsqueda de autoridad. La Iglesia cristiana partía de un relato absurdamente increíble: que una persona que acababa de ser ejecutada por los romanos por instigación de las autoridades religiosas judías había sido resucitada y era la verdadera piedra angular de todo el edificio llamado "Israel". ¿Qué evidencia tenía la Iglesia de ello y en qué autoridad se basaba? Probablemente la evidencia más poderosa fuera la existencia de ese grupo de "nazarenos", tan confiado y convencido en su testimonio de los acontecimientos, unido en una hermandad cuya sinceridad era tan transparente y asistidos por signos tan indudables de la presencia y el poder de Dios. Los primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles, sorprendentemente, sugieren (en una narración de cuya veracidad sustancial no hay razón para dudar) el impacto de una comunidad de ese tipo que súbitamente toma conciencia de sí misma en Jerusalén. La agitación alcanzó a toda la población: hubo un gran número de conversiones. Era difícil creer que tales resultados proviniesen de una alucinación o de un inmenso error.

Pero, definida con más precisión, la autoridad de las manifestaciones cristianas acerca de Jesús era el testimonio ocular de doce hombres.

Según los evangelios, el mismo Jesús los había escogido durante su vida para que viviesen con él y para enviarlos como heraldos del reino de Dios (Mc 3, 15ss. y pars.). Uno de ellos, Judas Iscariote, se convirtió en traidor, pero en los Hechos se afirma que los once restantes recibieron un nuevo mandato del maes-

tro resucitado para que diesen testimonio de él, y que un nuevo doceavo, Matías, fue elegido echando a suertes entre dos escogidos de entre los restantes discípulos que habían sido testigos oculares. Se estaba de acuerdo (Hechos 1, 21s. y cf. Juan 15, 26) en que una condición para la elección debía ser que el nuevo miembro hubiera permanecido con los doce continuamente desde el bautismo de Juan hasta la ascensión, es decir, que hubiese participado íntimamente en todo el ministerio de Jesús y que hubiese sido testigo de la resurrección y de sus consecuencias. Su evidencia debía abarcar la totalidad del *kerygma,* de la proclamación cristiana. El uso de suertes (Hechos 1, 23ss.), representando la guía divina, se consideraba que equivalía evidentemente al mandato expreso de Jesús. Así fue restaurado el cuerpo de los doce, participando todos íntimamente de la totalidad del ministerio de Jesús y siendo todos testigos de la resurrección, y enviados autorizadamente para dar testimonio de ella. 1 Juan 1, 1 alude otra vez a la evidencia de los testigos oculares (cf. 2 Pe 1, 16). Es natural ver en el número doce una alusión deliberada a las tribus de Israel. Era lo mismo que decir: "Aquí *in nuce* está el testimonio real de Israel para todo el mundo". También es posible ver en los Hechos, en la narración de la solemne restauración de los doce, una indicación de que se intentaba subrayar en la misión de la Iglesia el real e íntimo llamamiento a Israel frente al Israel más extenso y menos leal: doce llamados frente a las doce tribus.[2]

[2] Cf. también K. H. RENGSTORF, *The election of*

A este respecto puede compararse con la misión del siervo de Yavé frente al resto de Israel en Isaías.

Con todo, iba a ser, ya que evidentemente los doce constituyen el más antiguo "canon" o cinta métrica cristianos, el nivel por el que la autenticidad del mensaje de la Iglesia iba a ser medido durante toda su vida. Eran los pilares de todo el edificio (cf. Gál 2, 9; 1 Tim 3, 15, que hacen una referencia aún más extensa) y a ellos podía cada uno remitir su predicación (Gál 2, 2). Pero no hay señales de que los doce intentasen ser perpetuados por sucesión. No había un califato: si hubo un califa en alguna parte de la Iglesia cristiana, era en la línea de Santiago, el hermano del Señor, no de los doce.[3] Se les consideró esencialmente un cuerpo básico elegido y encargado por el Señor, autorizado expresamente para presentar la evidencia de su testimonio ocular de los acontecimientos decisivos. Como tal, eran, por definición, irreemplazables en cualquiera de las generaciones siguientes. Aunque la exclusión de Judas por apostasía fue subsanada por el procedimiento especial de echar a suertes para elegir a Matías, no lo fueron ninguna de las ausencias posteriores ocasionadas por el martirio o la muerte natural. Los doce no eran un cuerpo que se autoperpetuase: eran simplemente la

Matthias (Act 1, 15s.), en *Festschrift for O. Piper*, ed. por W. Klassen y G. F. Snyder, 1961.

[3] Ver A. A. T. EHRHARDT, *The apostolic succession*, 1953, y E. STAUFFER, *Zum Kalifat des Jakobus:* ZRGG 4 (1952) 210s.

autoridad inicial para las pretensiones cristianas acerca de Jesús.[4]

Junto a esta autoridad, y de hecho como parte de ella, también tenía fuerza la autoridad de las escrituras judías. El "argumento de la escritura", es decir, la demostración de que los apóstoles no daban testimonio de un fenómeno aislado, sino de algo que podía probarse que era la culminación del cumplimiento del plan de Dios para su pueblo tal como aparece trazado en las escrituras, ya ha sido discutido con algún detalle (c. 4). Basta recordar aquí que se sostenía que lo que los apóstoles habían visto "estaba de acuerdo con las escrituras", y que la propia forma que daban a su evidencia estuvo algunas veces influida por la escritura. El testimonio de los doce era una confirmación de la escritura, a la vez que estaba confirmado por ella. Se estaba ya facilitando el camino para el reconocimiento del testimonio apostólico como parte de los escritos inspirados.

Los esfuerzos de san Pablo de fundar su propia pretensión de un status apostólico parecen implicar el mismo criterio definido en Hechos 1, 23ss., aunque en una forma anormal. En 1 Cor 15, 8, considera

[4] Así, son erróneas las especulaciones de W. L. KNOX, *St. Paul and the church of Jerusalem*, 1925, 169, sobre que Santiago, el hermano del Señor, hubiera, en algún sentido, ocupado el lugar de su homónimo, el apóstol mártir. "La simple muerte de un apóstol no tenía necesariamente que crear una vacante..., pero la apostasía es una cuestión diferente"; C. H. DODD, *According to the scriptures*, 1952, 58, n. 1. La nota completa es sumamente instructiva.

la aparición del Señor en el camino de Damasco en pie de igualdad con las otras apariciones que siguieron a la resurrección, aunque en un tiempo diferente; en 1 Cor 9, 1, vuelve a apelar al hecho de que, en este sentido, es un testigo ocular de la resurrección; y Gál 1, 1, 11ss. deja claro que su llamada como evangelista procede directamente del Señor. La peculiaridad de su misión reside en que está expresamente dirigida a los gentiles (Gál 1, 16; 2, 2; cf. Hechos 22, 21; 16, 17) y en que él, Pablo, no pertenece al cuerpo de los doce, es el treceavo,[5] y no conoció íntimamente a Jesús durante su vida en la tierra. Pero mantiene su pretensión de que es un testigo ocular de la resurrección del Señor, que le encargó personalmente que diera testimonio de ella.

Así, impugnar el mensaje cristiano era dudar de un cuerpo de testigos oculares vivos, autorizados por el propio Señor, y, mientras que ellos e incluso sus discípulos próximos vivieron todavía, puede entenderse perfectamente la preferencia que expresa Papías (hacia el 150 d. C.) por la voz viva mejor que por los escritos. "Porque no creo, dice, que la información de los libros pueda ayudarme tanto como la palabra de una voz viva que haya sobrevivido" (ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης). (Euseb., *H. E.*, 3, 39, 4, trad. de Loeb). Aunque es un hecho admitido que Papías valoró al menos tres de los evangelios escritos (por lo que se refiere a Mateo y Marcos, véase Euseb., *H. E.*, 3, 39.

[5] Cf. A. RICHARDSON, *An introduction to the theology of the New Testament*, 1958, 314, n. 1.

15s.; por lo que hace a Juan, un argumento recogido en un m.s. latino de los evangelios, del siglo IX, que se encuentra en la Biblioteca Vaticana),[6] sigue siendo cierto que la comunidad cristiana no era, en esencia, "versada en libros": había sido llamada a existir por una serie de acontecimientos de los que guardaba buena memoria; creía vivir bajo la continua guía personal de la figura central de aquellos acontecimientos y pensaba que no transcurriría mucho tiempo antes de que esta figura volviera a hacerse visible. Su voluntad eran "el Señor y los apóstoles".[7] El único libro que necesitaba era la colección de escrituras que ya reconocían los judíos, en la cual los cristianos encontraban ahora la explicación y la confirmación de sus propias convicciones, al mismo tiempo que, recíprocamente, encontraban que los acontecimientos

[6] F. V. FILSON, *Which books belong in the bible?*, c. 1956, 152, sobre ciertas reservas en la evidencia de Papías de la valoración de la tradición oral. Sobre los MS en cuestión, cf. J. B. LIGHTFOOT, *Essays on supernatural religion:* Contemporary review (1889) 210s.; también A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* 1893, 68; sobre el conocimiento de los evangelios por Papías, cf. R. M. GRANT, *Papias and the Gospels:* AngThRev 25 (1943) 218s.

[7] Como quiera que se entienda la discutida frase τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι (aunque esta lectura sea la correcta) en 2 Clem 14, 2 (cf. la discusión en H. KÖSTER, *Synoptischer Überlieferung bei den apostolischen Vätern,* 1957, 67s., lo cierto es que esta homilía usa ciertamente λέγει (εἶπεν) ὁ κύριος en otros pasajes (4, 5; 5, 2, etc.); y así es correcto decir que ὁ κύριος y οἱ ἀπόστολοι son sus dos fuentes de autoridad. Sobre la fecha de 2 Clem (primera mitad del s. II (?), véase B. ALTANER, *Patrología.* Madrid ^{5}1962.

recientes explicaban y confirmaban de un modo enteramente nuevo las escrituras...

Pero el último de los doce murió antes de que "todo se hubiera consumado", y empezaba a hacerse evidente que la Iglesia debía continuar durante un tiempo indefinido en un mundo imperfecto. ¿Dónde podría encontrar la garantía de sus pretensiones, cuando sus testigos oculares, autorizados, ya no estaban disponibles, y cuando incluso sus inmediatos seguidores empezaban a faltar? La respuesta apunta inevitablemente a los testimonios escritos. Con el recurso a "el Señor y los apóstoles", se inicia un proceso de desarrollo inevitable que conduce a los escritos autorizados.[8]

¿Qué aspecto tenían los libros de aquella época y qué grado de alfabetización puede suponerse? La respuesta a la primera pregunta parece ser que los libros importantes y especialmente sagrados tenían habitualmente la forma de rollos, hasta que los cristianos adoptaron la forma de códice (que es en esencia la forma de un libro moderno) para sus propios escritos sagrados. Código (*caudex*) es una palabra latina que designaba un tocón de un árbol y también una plancha de madera; después se aplicó a la plancha o tablilla para escribir, la tablilla recubierta de cera en la que se tomaban notas; y, por último, el término se extendió a los rimeros lisos y rectangulares de papel plegado, o en algunos casos, de pergamino, que

[8] W. SCHNEEMELCHER en E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 1, 1959, 9.

constituían lo que nosotros llamamos un libro. Por esta razón, por asociación y derivación, la palabra codex tendió a usarse para las anotaciones más incidentales y transitorias, en contraste con *biblion* (o en latín *volumen*), el rollo, que contenía los escritos sagrados que se atesoraban. Y pese a que la palabra *biblion* deriva simplemente del término que designa la caña de papiro, de cuya médula se hacía el papel, llegó a denotar de hecho la forma (rollo) más que el material. Y aunque a veces los rollos se escribían no sobre papiro sino sobre piel de animal, pergamino o membrana (vitela), mientras que muchos códices estaban hechos de hojas de papel (es decir, de papiro), pese a ello, al mismo tiempo que *biblion* tendió a significar rollo, membranae (pieles) tendió a significar un códice.

Por ello se ha sugerido plausiblemente[9] que cuando en 2 Tim 4, 13, se encarga a Timoteo que traiga los *biblia,* sobre todo los *membranae* biblia se refiere a las escrituras judías (en forma de rollo), mientras que *membranae* significa las notas del propio apóstol (en forma de códice, que podía ser tanto de hojas sueltas como unidas), quizá sus sermones y disquisiciones, quizá copia de cartas, o simplemente anotaciones. Si esta interpretación es correcta, los *biblia* y los *membranae* designan, en este contexto particular, los escritos judíos y cristianos respectivamente (aunque estos últimos no hubieran alcan-

[9] C. H. ROBERTS, *The codex:* ProcBritAcad 40 (1954) 169s.

zado en esta etapa la forma "canónica" o no fueran considerados como ἱερὰ γράμματα, escrito sagrado: 2 Tim 3, 15); y parece que fue en las comunidades cristianas donde el códice hizo valer sus méritos, tanto que al final superó al rollo como la forma reconocida para los escritos permanentes e incluso sagrados.[10] Que esto haya sucedido antes de lo que suele pensarse es importante para la crítica del Nuevo Testamento. En un códice pueden despiezarse las hojas, y en rollo no: y la fecha del uso de códices es relevante por tanto para discutir la posibilidad de un despiezamiento en el evangelio de san Juan, por ejemplo. Por otra parte, veremos más adelante que ciertas teorías acerca del orden de los libros en el canon del Nuevo Testamento se apoyan en el supuesto de la forma de rollos.

Por descontado, Pablo, el poseedor de estos "libros y pergaminos", había recibido una buena educación en cuanto a lectura y escritura, y también sus asistentes que actuaban de amanuenses suyos; y de hecho, muchos judíos religiosos sabrían, al menos, leer y escribir, porque habrían recibido entrenamiento de la escuela de la sinagoga local y estarían acostumbrados a leer las escrituras en una traducción, si no en hebreo (véase *supra,* c. 9). Es cierto que en Jn 7, 5 se describe despectivamente a Jesús como a alguien que nunca había recibido instrucción, pero esto significaría sólo que no siguió un curso completo de formación para rabino.[11]

[10] P. KATZ, *The early christian use of codices instead of rolls:* JTS 46 (1945) 63s.

[11] J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* ²1958, 104.

Probablemente una gran parte de los gentiles de la Iglesia cristiana había recibido una educación escasa o nula (especialmente entre los esclavos); pero un alto número, al menos entre los conversos de san Pablo, habían tenido contacto con la sinagoga, y puede presumirse que habían empezado a familiarizarse con el sonido, si no con la vista de los escritos del Antiguo Testamento. Aunque es imposible examinar más profundamente la hipótesis, por falta de datos, puede suponerse, pues, que muchos cristianos del Nuevo Testamento sabían leer. Lo que, sin embargo, no quiere decir que fueran lo bastante ricos como para poseer libros; y es de presumir que el término medio de los asistentes a la sinagoga dependería en gran medida para su instrucción de la rememoración y la lectura de las escrituras que se hacía cada sabbath, mientras que los cristianos, si no iban a la sinagoga, podían aprender bastante escuchando lo que se leía en las asambleas de culto cristiano. En las discusiones y las disputas, en la defensa y confirmación del evangelio, citarían lo que pudieran recordar de las escrituras del Antiguo Testamento y de los dichos y escritos de los apóstoles. Sería un número relativamente pequeño el que podía referirse a escritos que poseía personalmente.

Así, pues, los libros y escritos cristianos fueron raros y preciosos, y durante mucho tiempo sería necesario recurrir a los recuerdos. Y contra este fondo mayoritariamente no literario (aunque no iletrado) hemos dibujado el nacimiento de la literatura cristiana

y debemos considerar ahora el proceso de selección de entre ella de los escritos autorizados. Una de las consecuencias obvias de esta situación es el liderazgo que naturalmente había de recaer en una comunidad dada sobre cualquiera lo bastante bien provisto a la vez de cualidades para darse cuenta de la escasez de libros accesibles y de instrucción para comunicar su contenido. (En 1 Tim 4, 13, cuando se invita a Timoteo a aplicarse a la lectura, significa, sin duda, lectura en alta voz en presencia de la comunidad). Otra consecuencia es, por supuesto, que las asambleas cristianas de culto y la instrucción religiosa serían el marco más natural de tales comunicaciones. Así podemos aceptar confiadamente que los mensajes de los escritos cristianos echaron profundas raíces en los oídos de los fieles y de los catecúmenos, en el contexto del culto y de la instrucción religiosa.

Pero, ¿cuáles fueron los factores que controlaron la redacción, y luego la selección y el rechazo, de los diversos libros cristianos? Todas las evidencias que poseemos sugieren que, antes de que muriese el último de los apóstoles, existían ya varios documentos que contenían dichos de Jesús y quizá ciertas anécdotas de su vida, y al menos un evangelio completo, el de san Marcos. Es difícil establecer más que esto. La más antigua (y más plausible) tradición acerca de Marcos fija la redacción de su evangelio incluso después de la muerte de Pedro, aunque esto no signifique después de la muerte del último apóstol sobreviviente: las tradiciones que la sitúan durante la vida de Pe-

dro parecen sospechosas "adecuaciones". Que el autor del evangelio de san Juan fuese directamente un apóstol, como mantiene la tradición, se ha puesto en duda reiteradamente. Y el de Mateo, en la forma en que lo conocemos, difícilmente pudo haber sido escrito por un apóstol.[12] Respecto a los evangelios completos, por tanto, sólo podemos estar seguros de que el evangelio de Marcos se escribió durante el período de vida natural de la generación apostólica, aunque de hecho las fechas más plausibles para los de Mateo, Lucas y Juan también los sitúan dentro de esta época. Pero no es improbable que Marcos usase ya fuentes escritas existentes, además de tradiciones orales.

No hay duda de la existencia, en época muy primitiva, de tradiciones generalmente aceptadas, tanto escritas como orales. En las epístolas paulinas o cuasi-paulinas pueden oírse ecos de tradiciones sobre la vida de Jesús, similares a las que después encuentran su expresión en los evangelios (véase c. 8, *supra*). Así, un misionero como Pablo tuvo acceso ya a tradiciones orales o escritas como las que los evangelistas recogieron finalmente. Incluso mucho más tarde, en los autores posteriores a los apóstoles, que se conocen con el nombre de "padres apostólicos", hay huellas de tradiciones similares que todavía circulaban libremente, y que posiblemente marchaban paralelas a

[12] Ver la evidencia de las tradiciones sobre Marcos y Mateo en HUCK-LIETZMANN, *Synopse*,[9] o en cualquier buena introducción al Nuevo Testamento, por ejemplo A. WIKENHAUSER; y B. H. STREETER, *The four Gospels* [4]1930, passim; ver también c. 5.

los evangelios que conocemos, más que a través de ellos.[13] Así se reconstruye la imagen de una gran reserva de tradiciones, algunas orales, otras ya escritas, a las que ya se acercaron los primeros predicadores, y que finalmente iban a cristalizar en los evangelios completos. Una vez más, los depósitos más probables son las asambleas de culto e instrucción. El uso de un escrito en el culto precede a su reconocimiento como canónico.

Con el primer evangelio completo se inicia un nuevo género de escritos. Como hemos visto, en esencia es sólo una forma más completa, más circunstanciada y más pictórica del *kerygma* básico, la proclamación cristiana. Si admitimos la prioridad del evangelio de Marcos sobre el resto de los evangelios canónicos, y este punto de vista, pese a las impugnaciones de algunos de los estudiosos de la Iglesia católica romana, tiene un fundamento sólido,[14] no conocemos

[13] H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, 1957.

[14] J. CHAPMAN, *Matthew, Mark and Luke*, 1937, y B. C. BUTLER, *The originality of st. Matthew*, 1951, ambos católicos romanos, han defendido en fechas relativamente recientes los argumentos en favor de la prioridad de Mateo (en una u otra forma). Pero ha de añadirse que no es en modo alguno la posición de todos los investigadores católicos romanos; como ejemplo de uno que la ha abandonado, cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 1959. Una discusión de la postura de Chapman y Butler, en B. T. D. SMITH (en una recensión de Chapman): JTS 39 (1938) 170s.; A. M. FARRER (revisión de Butler): JTS 3 (1952) 102s.; ver, más adelante, el apéndice 4: *la prioridad de Marcos*, contribución de G. M. Styler.

con certeza ningún evangelio completo más antiguo que el de Marcos, aunque es posible que haya precedentes, quizá en arameo o incluso en hebreo.[15] Después de éste, a su debido tiempo, hubo una gran proliferación de evangelios. Pero es notable que, de éstos, los evangelios hoy canónicos de Mateo, Lucas y Juan todavía se datan plausiblemente como anteriores a casi todos los otros que conocemos (cualquier cosa que pueda significar la referencia de Lc 1, 1, con su alusión a "muchos precedentes"); y muchos de los otros,[16] tanto si se conservan como si se les conoce por

[15] Sobre el hebreo, no el arameo, como forma de escritura cristiana primitiva, cf. M. H. SEGAL, *A grammar of mishnaic hebrew*, 1927; H. GRIMME, *Studien zum hebräischen Urmatthäus:* BiblZ 23 (1935-36) 244-265, 347-357, en P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium*, etc.; y sobre la posibilidad de alguna forma o formas de hebreo *hablado*, junto al arameo, ver la interesante discusión (que concluye a favor de esa posibilidad), en ID., 101s., con una referencia especial a H. BIRKELAND, *Språk og religion hos joder og arabere*, 1949; J. A. EMERTON, *Did Jesus speak hebrew?:* JTS 12 (1961) 189-202, critica ese punto de vista. También C. C. TORREY, *The aramaic period of the nascent christian church:* ZNTW 44 (1952) 205s. (cf. ID., *The Apocalypse of John*, 1958, sugiere que la lista de escrituras canónicas discutidas por J. P. AUDET: JTS 1 (1950) 135s., apoyándose, como lo hace, en el manuscrito entre 2 Clem y la *Didajé*, es probablemente de origen cristiano, y por tanto el arameo fue la lengua religiosa aun para los cristianos de habla griega antes del 70 d. C.; alude (como lo hace J. P. Audet, *l. c.*) a las listas en EPIFANIO, *De mens. et pond.*, 23, y ORIGENES, *In Ps 1;* cf. EUSEBIO, *H. E.*, 6, 25, 1s.

[16] JERONIMO alude a un *evangelium juxta* (o *secundum) hebraeos (Adv. Pelag.*, 3, 2, y en *De vir. illustr.*, 2), y en el primer pasaje dice que muchos afirman que es *juxta Matthaeum.* Pero es muy dudoso hasta qué punto hubo

referencias y citas, no son en absoluto evangelios en el mismo sentido, sino que son o anécdotas de Jesús, o relatos mitológicos o colecciones de dichos.[17]

Quizás, en el fondo, no se trató tanto de una cuestión de selección como del reconocimiento de que sólo había disponibles cuatro evangelios completos de la época de los apóstoles. Y si se pregunta por qué mantuvieron su independencia, en lugar de fusionarse (como en el *Diatessaron* de Taciano), o en

realmente un antecedente semítico de Mateo; y, en cualquier caso, P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium: ein judenchristliches Evangelium?*, 1958, 64s., ha arrojado serias dudas sobre casi todas las frases de estos dos *testimonios* de Jerónimo. No hay sino una ligera evidencia, entonces, de que este evangelio (si existió alguna vez) fuese anterior a los canónicos. Cuando Lucas se refiere (1, 1) a los "muchos predecesores", ¿ha de pensarse en alguno más que Marcos y los otros que él empleó?

[17] Es sorprendente que la comparación del evangelio copto de Tomás con los dichos del oxyrhynchus griego sugiere que los dichos griegos pueden representar colecciones de dichos más antiguos, usadas por el escritor del evangelio de Tomás. Si es así, estamos ante un ejemplo de colecciones de dichos no canónicos que quedaron absorbidos en un escrito posterior, más bien en la forma que podemos suponer ocurrió antes en la compilación de los evangelios canónicos. Ver H. W. BARTSCH, *Das Thomas-evangelium und die synoptischen Evangelien:* JNTS 6 (1960) 249s. Pero subsiste una importante diferencia, que Bartsch señala: que los antecedentes sinópticos *no* son meras colecciones de dichos extraidos de sus contextos narrativos. Las colecciones de dichos, en que se basa el *Evangelio de Tomás*, no son, por tanto, exactamente comparables. G. MIEGGE, *Gospel and myth*, 1960, 121s., señala que, mientras los escritos cristianos ortodoxos se movieron hacia la "meditación teológica", los escritos cristianos apócrifos, con tendencia gnóstica, se movieron en la dirección de la "imaginación mitológica".

lugar de que sólo sobreviviera uno, la respuesta puede encontrarse, bien en la autoridad de las iglesias locales, o bien en el especial prestigio de que cada evangelio disfrutara. De los cuatro, el que más cerca estuvo de desaparecer fue el de Marcos, debido a su brevedad y a que su contenido estaba en gran parte incluso en Mateo; pero, quizá porque estaba ligado con Pedro, o porque estaba relacionado con Roma, o por las dos cosas, se mantuvo. Y cada uno de los otros tres representan evidentemente un centro influyente de la cristiandad. No es que todos fueran reconocidos rápida y universalmente. Hacia finales del siglo II se vacilaba en aceptar el evangelio de Lucas, y el de Juan encontró oposición hasta una época tan tardía como es el 220 d. C.[18]

Pero la cuestión es que lo que finalmente emergió fue, no un evangelio sino cuatro, ni uno más ni uno menos. Tanto Marción como Taciano trataron, por caminos diferentes, de establecer un solo evangelio, pero no llevaron a toda la Iglesia con ellos.[19] El proceso de

[18] Cf. W. SCHNEEMELCHER, después de Bauer, en E. HENNECKE, *o. c.*, 1, 11.

[19] Según la tesis de W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934, la iglesia romana y otras iglesias de su esfera de influencia reconocieron únicamente a Mateo y Marcos durante mucho tiempo, aceptando sólo con dudas a Lucas (desacreditado por su uso por parte de los herejes) y no abandonando su oposición directa a Juan hasta c. 200 d. C. Cree que Papías reconoció sólo a Marcos y Mateo; Justino no mira a Juan como autorizado; Ignacio no usó a Juan, sino a Mateo.

Esta tesis difiere de la de A. HARNACK (ver, por ejemplo, *The origin of the New Testament*, 1925), a pesar

selección ya estaba en marcha bastante antes de que se razonase conscientemente acerca de él, o se lo racionalizase: debido a una variedad de causas, algunas de las cuales ya han sido mencionadas, los cuatro evangelios canónicos empezaron a existir casi furtivamente. Es cierto que no se debió a la decisión arbitraria de una única comunidad cristiana, menos aún de un individuo. Su declaración formal como canónicos, cuando fue hecha,[20] significó sólo el reconocimiento por el conjunto de la Iglesia de una convicción que desde hacía tiempo crecía silenciosamente en sus conciencias. Quizás, al menos uno o dos de aquellos escritos habían sido utilizados con regularidad en asambleas de culto, mucho antes de que se les declarase oficialmente como autorizados.

Da la casualidad que también del reconocimiento de las escrituras judías puede decirse casi lo mismo. Tenemos que recordar que no se conoce ningún pronunciamiento oficial que dé forma a un "canon" judío de las escrituras hasta casi el final del período del Nuevo Testamento, aunque hay evidencia de un largo debate antes de esto. Se considera habitualmente que el

de tener muchas partes en común. Harnack también vio la fijación del canon de los cuatro evangelios como un compromiso, y a Juan como jugando un papel decisivo en el proceso. Pero pensó que la oposición a los "alogi" llevó al triunfo del cuarto evangelio en oriente, en un momento en que los otros evangelios estaban ya tan bien establecidos que no podían quedar afectados.

[20] Sobre la determinación final del canon del Nuevo Testamento, cf. la bibliografía de este capítulo. La fecha usualmente dada es la de la 39 carta pascual de Atanasio (367 d. C.)

sínodo de Jamnia (Jabne), del año 90 d. C., fue la ocasión de este pronunciamiento, y, en un análisis muy interesante, P. Katz[21] atribuye a este sínodo la ordenación y división de la biblia hebrea en su forma actual, sosteniendo que no se trata en absoluto de un orden antiguo (contrariamente a la opinión general), sino que la disposición de los libros de la Septuaginta representa el orden hebreo más temprano. Aunque esto pudo ser cierto, el sínodo de Jamnia parece representar el primer canon judío oficial, y aun así sólo fue oficial para una parte del judaísmo: no tuvo el carácter de un órgano ecuménico de la opinión judía, e indudablemente los judíos de Alejandría y de otras partes de la diáspora siguieron sin tener un "canon" definido de escritura.[22] El "sanedrín" de Jamnia (y el que se describe en el tratado de la Mishna *Sanhedrin*) no es el descendiente lineal del sanedrín de Jerusalén, del período anterior al año 70; no estaba compuesto de sacerdotes y ancianos, sino de rabinos. El opúsculo *Sanhedrin* no puede usarse incautamente como evidencia del sanedrín de Jerusalén.[23] Sin embargo, es muy posible que Jamnia haya añadido algún impulso al correspondiente proceso cristiano.

[21] P. KATZ, *The Old Testament canon in Palestine and Alexandria:* ZNTW 47 (1956) 191s.

[22] Uno piensa que la relación, si es que hubo alguna, con Jamnia, puede estar sugerida en el uso, por un cristiano, de la frase "toda la Escritura divinamente inspirada", en 2 Tim 3, 16. ¿Era ya en aquel tiempo conocido con precisión lo que comprendía la "escritura"?

[23] E. LOHSE, συνέδριον: TWNT.

Si preguntamos ahora cuál fue el criterio que la Iglesia aplicó conscientemente para probar la autencidad de sus escritos, encontramos que algunos criterios fueron dictados por las controversias con los herejes o los incrédulos. El más obvio es el de "apostolicidad". Si (para restringir por el momento nuestra encuesta a esta categoría) un evangelio no había sido escrito realmente por uno de los doce, debía tener, al menos, alguna clase de *imprimatur* apostólico; había que probar que era de algún compañero próximo a un apóstol y, si era posible, escrito por encargo expreso del apóstol. Como consecuencia, debía pertenecer necesariamente a un período antiguo, y se esperaría de él (podemos suponerlo) que presentase signos de que al menos derivaba de la Iglesia primitiva de habla aramea.

Un corolario de esto, que constituye por sí mismo otro criterio, era que un evangelio no genuinamente apostólico podría contener una interpretación de la encarnación contraría a la ortodoxia que (aunque difícil de definir con precisión) sería sin duda propia del *communis sensus fidelium* de aquellas décadas primitivas, a pesar de la amplia escala de diferencias ya descritas. En la época en que murió el último de los doce, y hasta donde llegaban las convicciones básicas de los dirigentes de la Iglesia, discurría por todos los principales centros del imperio una uniformidad lo bastante poderosa como para detectar y rechazar la "herejía"; esto es, cualquier opinión incompatible con el testimonio apostólico. Por último, un evangelio tenía que ser, sin duda, un evangelio. Evidentemente

en aquel momento había, como continuó habiéndolos más tarde, un número de documentos fragmentarios en circulación: colecciones de dichos, colecciones de historias milagrosas quizá, y de otras anécdotas, pero no podían sostenerse por su propio pie como evangelios en sentido estricto, conteniendo el *kerygma.*

Y cuando la Iglesia llegó conscientemente a aplicar estas pruebas, predominaron unas veces una, otras veces otra. El contacto original con los apóstoles fue claramente una condición primaria, pero no siempre era posible probar este contacto tan rigurosamente como se hubiera deseado; y junto a ella aparecieron pruebas de uso adicional —¿había probado el libro su valía?, ¿había sobrevivido al sentido crítico de la tradición cristiana?—; por ello es posible que muchos escritos se hubieran impuesto como eminentemente útiles y ortodoxos, antes de que se descubriese la evidencia de su contacto con los apóstoles. Esto último pudo haber sido, en algunos ejemplos, una racionalización *post-hoc.* Pero en tales casos el *communis sensus fidelium* había sido informado tan firmemente por la tradición auténtica que de hecho era suficiente su propio *imprimatur.*

Debe añadirse con toda justicia que tenemos, en la antigüedad cristiana, al menos el ejemplo de un autor que fue severamente castigado por una obra que, aunque totalmente ortodoxa (en todo caso para los niveles de aquel período), resultó ser una ficción. Es la historia que nos cuenta Tertuliano en *De baptismo,* 17, del sacerdote de Asia que admitió que

había escrito los *Hechos de Pablo* (que incluían los *Hechos de Pablo y Tecla)* y fue desposeído de su cargo (puede presumirse que bajo la acusación de hacer pasar una ficción por historia real). Esto desmiente la idea de que la Iglesia antigua nunca ejerció ningún tipo de crítica histórica, sino que se apoyó exclusivamente en un sentido de lo que era ortodoxo y edificante. El confiado sacerdote lo había hecho de buena fe, tratando de aumentar el honor del apóstol, y lo escribió de forma anónima, sin intentar asumir la autoridad de otro. ¡Cuánto más severa (puede suponerse) habría sido la Iglesia con alguien a quien hubiera descubierto suplantando (digamos) a un apóstol!

Por otra parte, una cosa es escribir una ficción como si fuese historia verdadera y otra transmitir enseñanzas en el nombre de otro. Esta última fue en tiempo una técnica bien considerada, y no escandalizaba a nadie, a menos que fuera una enseñanza malintencionada (cf. 2 Tes 2, 2; 3, 17)[24] o herética (cf. el caso del evangelio de Pedro, más adelante). Pero, aun en el dominio de la enseñanza, si se era indulgente con lo que se ha llamado una relación *post-hoc,* puede suponerse que no se pensaba conscientemente que era una racionalización. Un ejemplo es la aceptación de la epístola a los hebreos como paulina. Al principio suscitó algunas dudas en el este y muchas en el oeste. Pero era indispensable, era compatible con la doctrina de Pablo; y finalmente se aceptó la opinión que pre-

[24] Pero 2 Tes 3, 17 representa la fuerza de las circunstancias peligrosas: en la época de las pastorales, las cosas pudieron ser muy diferentes.

valecía en las iglesias del este: que era paulina (Moffatt: ILNT 431). Y debe recordarse que la epístola a los hebreos se aceptó no sin controversia. Un escritor tan tardío (en nuestra escala temporal) como Tertuliano, *De Pud.,* 20, atribuye la epístola a los hebreos a Bernabé, y, aunque prefiera la obra a la de Hermas, no la considera como *escritura* (Gregory, *Canon and Text,* 222ss.; véase también Moffatt: ILNT 437).

Además, debe recordarse que Hermas, el escritor del popular *Pastor,* no trataba, incluso a efectos didácticos, de escribir con otro nombre, y hay que tener en cuenta también que, en la época anterior a Nicea, las falsificaciones eran relativamente escasas y se las detectaba casi siempre. "En este período nadie hace un uso excesivo de las falsificaciones que luego encontramos en tales cantidades". (R. M. Grant, *The appeal to the early fathers:* JTS 11 (1960) 23).

En todo caso, aunque la Iglesia primitiva estaba mucho más alerta contra la "falsificación" de lo que se supone muchas veces, debemos reconocer un intercambio de doble dirección: la comunidad viva estaba sujeta a examen y corrección constantes por la evidencia auténtica: el testimonio básico, primero, de los acreditados testigos oculares, y después, de los escritos que recogían tales testimonios; pero también los documentos que empezaban a circular en cantidades considerables estaban sujetos en gran medida, cualquiera que fuese su origen, a análisis y corrección por parte de la comunidad viva, simplemente porque en aquellos tiempos mantenía, entre sus miembros o

entre sus dirigentes, una tradición lo suficientemente firme y uniforme para constituirla corporativamente en garante de la tradición.

Puede verse el control que ejercía la comunidad viva operando en las epístolas de Juan, donde se hace una llamada a la tradición auténtica y antigua de los testigos oculares, contra las interpretaciones y opiniones de hombres que se oponían a ellas. Algo similar, aunque sin la alusión a los testigos oculares, puede verse en las epístolas pastorales. La última se remonta a los tiempos de las fuentes originales de evidencia ("Lo que era desde el principio": 1 Jn 1, 1, etc.) y lo más precario llega a ser la pretensión de la Iglesia, en su propio derecho, de probar la evidencia. Pero hasta que hubo un cuerpo reconocido de documentos auténticos al que recurrir, no había otro camino; y así es como vemos operar a la Iglesia, antes del establecimiento del canon de las escrituras cristianas. Ciertamente es un hecho que, durante esta etapa, los derechos de los documentos se sometían a la prueba de la tradición ortodoxa que estaba generalmente difundida entre las comunidades vivas de culto.[25] Tradiciones que, sin embargo, estaban a su vez sujetas a la verificación de los testigos

[25] Muy importante es aquí el hecho de que hoy disponemos de los escritos gnósticos, tales como el *Evangelio de la verdad*, para demostrar qué clase de criterios doctrinales debió usar la Iglesia para excluirlos; cf. W. C. VAN UNNIK, *Operbaringen uit Egyptisch Zand*, 1958. Nótese también que la inclusión de las paulinas, y la exclusión, por ejemplo, de Clemente, nos indica que la Iglesia no había perdido su aprecio por lo que Pablo defendía.

oculares apostólicos mientras se contó con ellos; y antes de la muerte del último apóstol, como hemos visto, empezaban a existir ya al menos algunos documentos apostólicos firmemente atestiguados.

En este punto, vale la pena señalar que K. Aland [26] ha distinguido un período primitivo (hasta el 150 d. C. aproximadamente) y otro posterior. En el período más antiguo, un maestro podía levantarse y hablar en una asamblea cristiana en nombre del espíritu y en nombre de algún gran dirigente apostólico, y ser aceptado. Así (sugiere Aland) es como algunos escritos que nosotros nos inclinaríamos a llamar pseudónimos fueron aceptados abiertamente: ellos fueron, *bona fide,* expresiones de oradores en un tiempo conocidos. Pero cuando la inspiración se desvaneció, y la Iglesia tomó conciencia de que vivía en una época distinta a la de los apóstoles, empiezan a aparecer las pruebas filológicas de autoridad, así como falsificaciones deliberadas.[27]

Todos los documentos extra-canónicos que poseemos en este momento, que se autodenominan evangelio, son de carácter sospechoso. Los dos descubiertos más recientemente —el *Evangelio de verdad,* probablemente de Valentín, y el *Evangelio de Tomás*— deben haber sido rechazados por sus contenidos, aunque

[26] K. ALAND, *The problem of anonymity and pseudonymity in christian literature of the first two centuries:* JTS 12 (1961) 1s.

[27] Existe un ensayo bien documentado sobre la "pseudoepigrafía epistolar", en D. GUTHRIE, *New Testament introduction: the pauline epistles,* 1961, 282s.

en otros aspectos sus pretensiones parecen fundadas. De hecho, ninguno de ellos es un evangelio en el sentido de incluir el *kerygma,* y el *Evangelio de verdad* ni siquiera tiene la apariencia de autoridad apostólica. No existe ningún material evangélico extracanónico conocido, de cuya autenticidad o de cuya ortodoxia no pueda sospecharse: muchos de los fragmentos recuperados son de tendencia "gnóstica" en algún sentido.[28]

El ejemplo usual para la aplicación de la prueba de ortodoxia, frente a la de atribución apostólica, es la historia de Serapión, obispo de Antioquía en torno al año 200 d. C., que cita Eusebio *(H. E.,* 6, 12). El griego del pasaje no es en modo alguno lúcido, pero lo que está muy claro es que Serapión, sin haberlo leído, había sancionado el uso en la comunidad cristiana de Rossus (una pequeña ciudad de Sicilia) de un escrito que se autodenomina *Evangelio de Pedro.* Posteriormente, sin embargo, descubrió (es posible que no por sí mismo —el griego es muy confuso—) que, mientras que la mayor parte de este evangelio estaba "de acuerdo con la verdadera enseñanza del salvador", había adiciones heréticas que claramente, al parecer, habían usado maestros heréticos para descarriar a los cristianos de Rossus. Contra éstas los pone, desde entonces, en guardia, puesto que "hemos recibido a Pedro y a los otros apóstoles como a Cristo" (cf.

[28] Ver, por ejemplo, J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte,* 1948; B. GÄRTNER, *The theology of the Gospel of Thomas,* 1961; E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomasevangeliums,* 1961.

Mt 10, 40; Gál 4, 14; 1 Clemente 12, 1), "debemos rechazar, como hombres de experiencia, los escritos que falsamente llevan su nombre, y conocer que tales escritos no se nos transmitieron". El tratado de Serapión, que cita Eusebio, se llamó περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ("sobre el supuesto evangelio según Pedro"), y parece claro que la base de esta expresión, "supuesto", se basa enteramente en su carácter herético, y no en ninguna investigación acerca del origen. El fragmento de este evangelio, que se descubrió en Akhmim en el invierno de 1886-1887, confirma el juicio de Serapión: si bien es imposible que sea estrictamente docético, o de otra manera herético, al menos sus extravagancias lo señalan como espúreo y dentro de la línea de las fantasías heréticas. La atmósfera que emana de él es completamente distinta a la de los evangelios canónicos.[29]

Así, mientras que la evidencia de los testigos oculares, en especial los doce reconocidos, había ordenado y controlado a la Iglesia más primitiva, siguió un breve período en el que esta evidencia se había incorporado de tal forma a la vida y el pensamieno de los dirigentes de la Iglesia, que automáticamente rehusaban asimilar en su sistema lo que era contrario a la tendencia doctrinal de los niveles que ya se habían hecho naturales. Este breve período de transición, que va del estadio más primitivo, en el que presumiblemente la prueba de los testigos oculares se aplicaba constantemente, al último estadio de confianza en

[29] Cf. CH. MAURER en E. HENNECKE,[8] *o. c.*, 119s.

el que incluso lo que sostenía ser testimonio apostólico estaba sujeto a la prueba doctrinal, quizá pueda ser ilustrado por parte de las epístolas doctrinales. Revelan éstas una conciencia de "ortodoxia", y aunque los "dichos de fe" que se citan en las pastorales no son dichos de Jesús, y no representan un "canon" en ningún sentido, la propia frase muestra una tendencia a clasificar en verdadero y falso.[30] Además, en estas epístolas se da una gran importancia a la necesidad de transmitir fielmente la enseñanza apostólica: un depósito precioso, entregado por Dios al apóstol, y por el apóstol a su discípulo escogido, para que a su vez lo entregue a hombres elegidos cuidadosamente. La "norma de doctrina" (τύπος διδαχῆς) de Rom 6, 17, y las "tradiciones" (παραδόσεις) de 2 Tes 2, 15; 3, 6 (cf. 1 Tes 4, 1s), están en el camino, por vía de "esbozos" o "diseños" (ὑποτύπωσις) de los sanos discursos (2 Tim 1, 13) y del παραθήκη o "depósito" (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12, 14; cf. 2, 2), hacia el "canon" de los escritos aprobados.

Es difícil datar el reconocimiento de los cuatro evangelios como únicos auténticos en toda la Iglesia. Hay alguna evidencia de que circularon independientemente durante un considerable período de tiempo después de su primera aparición. Así, a juzgar por la historia textual de los manuscritos de Marcos, este evangelio fue con mucho el más fuertemente corregido por los escribas, lo que probablemente significa que tuvo una historia independiente más larga

[30] Apéndice 3: ΠΙΣΤΟΣ Ο ΛΟΓΟΣ.

que los otros.[31] De hecho, hay señales de que se le reconoció tempranamente como el primer evangelio, pese a las tradiciones posteriores que colocan a Mateo en el pedestal de la primacía,[32] y, si fue así, pudo haber circulado independientemente. Pero tan pronto como Mateo alcanzó el primer lugar en cuanto a popularidad, puede pensarse por la misma razón que sería copiado a menudo (aunque, como implica lo que acabamos de decir, menos veces de las que se copió el evangelio de Marcos por separado). Así, "para la iglesia siria, *el* evangelio (escrito) siguió siendo durante mucho tiempo el de Mateo, como lo había sido por todas partes".[33]

En cuanto a los evangelios de Lucas y Juan, *a priori* es muy verosímil que hayan circulado ambos durante algún tiempo entre las personas particulares o los grupos a quienes en principio estuvieron dirigidos. Muchos de los ecos de los evangelios en las epístolas parecen ser exclusivamente de Lucas, lo que quizá sugiera que el de Lucas fue el único evangelio del círculo de Pablo; y R. G. Heard, en un artículo

[31] G. D. KILPATRICK, *The transmission of the New Testament and its reliability*. Victoria Institute Lecture 1957, 96; y nótese (con S. E. JOHNSON, *Mark*, 1960, 30) el interesante caso del Marcos de la biblioteca de la universidad de Chicago (Chicago MS 972 =catálogo Gregory-Eltester, cod. 2427), descrito por H. R. WILLOUGHBY, en *Munera studiosa*, ed. por M. H. Shepherd Jr. y S. E. Johnson, 1946, 127s. y R. P. Casey: JR 27 (1947) 148s.

[32] F. C. GRANT, *The Gospels*, 1957, 64s.

[33] B. W. BACON, *Introduction to the New Testament*, 1900, 38.

póstumo,[34] señala que la comparación interna de los "antiguos prólogos del evangelio" proporciona una evidencia de la circulación independiente del prólogo de Lucas incluso en el siglo IV. Respecto al evangelio de Juan, es materia sabida de discusión si incluso el mártir Justino (*circa* 150 d. C.) lo conoció.[35] Hay un eco de lo que conocemos como un dicho de Juan ("si no nacéis de nuevo, no entraréis en el reino de los cielos") en *Apol.*, 1, 61, pero si Justino conoció el evangelio, no fue influido por él en su teología. Por otra parte, cita un dicho "Q" ("Todo me ha sido entregado...": Mt 11, 27; Lc; Lc 10, 22) con la fórmula ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται, "está escrito en el evangelio" (*Dial.*, 100).

Bastante antes (*circa* 130 d. C.?), la *Epístola de*

[34] R. G. HEARD: JTS 6 (1955) 3.

[35] Sobre las fuentes de Justino, cf. W. BOUSSET, *Die Evangeliencitate Justins*, 1891; J. M. HEER,: RomQ 28 (1914) 97s.; E. R. BUCKLEY: JTS (1935) 173s.; A. BAUMSTARK: Bibl 16 (1935) 292s.; B. F. WESTCOTT, *A general survey of the history of the canon of the New Testament* ⁴1875, 166, n. 1, cita como principales pasajes: Jn 3, 5-8; *Apol.*, 1, 61; Jn 1, 13; *Trif.*, 63; Jn 1, 12; *Trif.*, 123; Jn 12, 49; *Trif.*, 56; Jn 7, 12; *Trif.*, 69; de éstos, Jn 1, 12, 13; 7, 12, si es que lo hacen de alguna forma; y 12, 49 parece ser citado por Westcott por error (¿se refería a v. 19?). J. N. SANDERS, *The fourth Gospel in the early Church*, 1943, examina un conjunto más amplio de pasajes, y concluye (31): "La conclusión más razonable de este examen de los pasajes... que parecen tener señales de la influencia del cuarto evangelio, parece ser que ciertos pasajes se explican más naturalmente como reminiscencias del cuarto evangelio, mientras que hay muy pocos, si es que hay alguno, de los que pueda decirse con certeza que dependen de él".

Bernabé (4, 14) usa γέγραπται, "está escrito", para introducir una frase que conocemos como de Mateo ("muchos son los llamados, pero pocos los escogidos"). Pero hay que admitir que γέγραπται no implica necesariamente el concepto de escritura autorizada, y Köster (*o. c.*, 185, n. 2, 126) pone en duda incluso que el origen de este dicho haya que buscarlo exclusivamente en Mateo. Sin embargo, lo que interesa señalar es que hay suficientes indicaciones para sugerir un período durante el cual los cuatro evangelios existían por separado, y quizás eran usados sólo localmente.

Pero si hubo un período en el que cada grupo o área reconocía sólo uno o dos evangelios escritos, llegó un tiempo en el que los cuatro alcanzaron el mismo reconocimiento. Cullmann[38] arguye que dos motivos en pugna determinaron el canon cuádruple: 1. la convicción de que ningún evangelio presentaba el testimonio más completo sobre la encarnación; 2. el deseo de cada evangelista de escribir un evangelio único que incluyese el testimonio de sus predecesores. El resultado fue la reducción, aunque no reducción a uno solo. Sintetizando mucho, la continuación del argumento de Cullmann podría esbozarse de este modo: en vista del alud de escritos manifiestamente gnósticos y falsos, era natural que se atesorasen *todos* de entre los pocos que eran realmente apostólicos. Después, en contra de la actitud

[38] *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum:* ThZ 1 (1945) 21s. = *The early Church*, 1956, 39s.

del período primitivo, nació el deseo de defender *uno* contra el resto. El intento de Marción es el mejor conocido. Pero combinarlos en uno, o escoger uno contra el resto, es una tendencia docética: es una intuición genuinamente histórica reconocer la pluralidad de los testimonios humanos. El propio Ireneo, proclamando que el cuatro era un número elegido por Dios y no por los hombres, mira en la misma dirección (errónea) del docetismo. ¡Debería haber visto que el *scandalon* de la diversidad humana sería aceptado como tal!

La Iglesia primitiva tuvo razón al aceptar todo lo que se consideró verdaderamente apostólico, y ver en ello un único acontecimiento divino, a través de la mediación de la diversidad humana. (El propio canon muratoriano no está lejos de tal reconocimiento cuando dice: "aunque en los distintos libros del evangelio se enseñan varias ideas, ello no supone diferencias para la fe de los creyentes, porque por la eficacia del espíritu soberano todas las cosas se proclaman en todos ellos..."[37]; sin embargo, en la sección precedente el concepto de un único y supremo evangelio había aparecido ya en la leyenda de Juan, según la cual había sido revelado a Andrés que Juan escribía todas las cosas en su propio nombre.) Probablemente fue hacia la mitad del siglo segundo cuando llegó a ser usual hablar de "el evangelio *según* Mateo", etc. (reflejando lo que ha sido descubierto re-

[37] Traducción de J. Stevenson.

cientemente por la crítica formal acerca de un solo *kerygma* repetido de varios modos).

Los manuscritos más antiguos que conocemos, el papiro Chester Beatty y el siriaco de Sinaí, nos remontan hasta el 250 d. C., o antes, para encontrar juntos los cuatro; pero el evangelio de Pedro, cuyo fragmento ya mencionado presenta señales del uso de los cuatro, no puede ser muy posterior al 150, porque estaba bien consolidado en Rossus cuando Serapión lo encontró, y el famoso *Diatessaron* de Taciano, su compilación de los cuatro en un único evangelio, nos proporciona la misma fecha para el reconocimiento conjunto de los cuatro al menos, aunque haya trazos imprecisos de un quinto evangelio o de una tradición independiente en su compilación, a menos que se deba simplemente al uso de un texto distinto.[38]

[38] Cf. B. M. METZGER, a. *Evangelienharmonie:* RGG. Taciano fue discípulo de Justino. Hasta ahora sólo se ha encontrado un pequeño fragmento en griego de su *Diatessaron,* publicado por C. H. Kraeling, 1935. Por otro lado, nuestras fuentes (para oriente) son el comentario de Efraín sobre el *Diatessaron* (c. 360), en la traducción armena; traducciones árabes del sirio; algunas versiones posteriores, y citas diversas en los padres de la iglesia siria y armena; (para occidente) la armonía (con el texto de la vulgata) en el *codex fuldensis* (anterior al 546); versiones posteriores; citas dispersas. Hay ediciones apócrifas, y el material canónico está ocasionalmente coloreado con pinceladas ascéticas. Son estos fenómenos los que G. MESSINA, *Diatessaron persiano,* 1951, y otros, están tratando de explicar. Ver *una* discusión interesante en H. W. MONTEFIORE - H. E. W. TURNER, *Thomas and the evangelists,* 1962, a punto de aparecer. JERONIMO, *Epist.,* 121, 6, 15, alude a una obra similar de Teófilo de Antioquía, pero de esto no tenemos ni rastro.

Alrededor del año 185 d. C., Ireneo proclamaba que era tan inevitable que hubiera cuatro evangelios como que hubiera cuatro vientos o cuatro esquinas en la tierra. Si el contexto es polémico, como muy bien puede serlo, el blanco de su ataque probablemente es una opinión herética: nada sugiere que ninguna parte importante de la Iglesia ortodoxa haya querido negar estas afirmaciones. A Ireneo le sigue Clemente de Alejandría, y en seguida numerosas evidencias que confirman el reconocimiento de sólo los cuatro. Pero hay que señalar que hasta esta fecha de mediados del siglo segundo hay muy pocas evidencias de esto.

Hermas, *Visiones*, 3, 13, desaprovecha una espléndida oportunidad de mencionar a los cuatro (a menos que uno crea de hecho que las cuatro patas del banco simbolizan los evangelios),[39] y es una cuestión considerablemente incierta si en los padres apostólicos puede detectarse en general el reconocimiento de los evangelios canónicos. Pero al menos puede afirmarse con certeza que el cuádruple canon estaba firmemente consolidado antes de las listas oficiales más antiguas que poseemos de libros reconocidos. También (a juzgar por la actitud de Justino) los evangelios en general (sin que importe su número) tendían a pesar más, como "recuerdos" de los apóstoles, ἀπομνημονεύματα,[40]

[39] Radicalmente negado por H. KÜSTER, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, 1957, 254.

[40] Cf. R. G. HEARD, *The* ἀπομνημονεύματα *in Papias, Justin and Irenaeus:* JNTS 1, 2 (1954) 122s., con algunas discusiones sobre el significado de la palabra, y el artículo de Heard, en N. HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata:*

que otros escritos. Antes de Justino, Ignacio ya había dicho que él se refugió en el evangelio como en la carne de Jesús y en los apóstoles como en el presbiterio de la Iglesia (*Filad.*, 5, 1). Pero el margen de tiempo entre una circulación independiente o parcialmente independiente del material evangélico tan vagamente definido y la sólida unidad-en-la-cuaternidad [41] del canon evángelico cuádruple se presenta como muy corto. Parece extrañamente que algo que no conocemos actúe como un incentivo más bien súbito para la recopilación.

Esto nos lleva a Marción. ¿Encontró este hereje tan extremadamente interesantes los cuatro evangelios ya reconocidos juntos, alrededor del año 140 d. C., e hizo desaparecer deliberadamente a Mateo, Marcos y Juan (así como las partes inaceptables de Lucas)? ¿O sucedió más bien que la Iglesia católica, después de ver el estrago que había causado Marción con su uso unilateral de los documentos, reunió los cuatro evangelios para restaurar el equilibrio y lograr una cuádruple armonía? Nos encontramos con este mismo problema al enfrentarnos con todo el canon del Nuevo Testamento: ¿fue el canon de Marción el primero, y el ulterior canon ortodoxo de la Iglesia católica una réplica?, ¿o bien Marción obró con doblez con un

StTh 14 (1960) 70s. Entre los escritores anteriores, cf. E. LIPPELT, *Quae fuerint Justini M.* ἀπομνημονεύματα, 1901.

[41] Puede haber algo que aprender del paralelismo y contraste ofrecido por la convergencia y reunión de varios relatos del *evangelio* de Israel — la historia del éxodo y la alianza — en el pentateuco.

canon ya existente? Hasta el momento, no hay una evidencia absolutamente decisiva de la existencia de un canon católico pre-marcionita. Marción pudo haber sido el catalizador al que ya hemos aludido. No podemos estar seguros.

Ni siquiera la evidencia de los famosos prólogos de los evangelios [42] es concluyente. Hay que distinguirlos de los breves y descriptivos prólogos a las epístolas que, de acuerdo con las brillantes observaciones de Bruyne, se consideran obra del propio Marción. Por contraste, de Bruyne cree que los prólogos más antiguos del evangelio son anti-marcionitas. El difunto Mr. R. G. Heard,[43] sin embargo, pone en duda esta conclusión, al menos para el prólogo de Lucas, el cual, sostiene, es independiente de los prólogos de los evangelios de Marcos y Juan (el de Mateo carece de él),[44] y está libre de material anti-marcionita. Una vez más, si alguna luz puede arrojarse sobre la relación entre el canon y las herejías, es poca.

Pero, mientras tanto, ¿qué sucedió con las epís-

[42] Cf. D. DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite:* RevBen 24 (1907) 1s.; *Les plus anciens prologues latins des évangiles: Ibid.,* 40 (1928) 123s.; también HUCK-LIETZMAN *Synopse*[9] o la edición inglesa de F. L. Cross) 8; W. F. HOWARD: ET 47 (1936) 535s.; R. M. GRANT, *The Oldest Gospel prologues:* AngThRev 23 (1941) 231s.

[43] R. G. HEARD, *The Old Gospel prologues:* JTS 6 (1955) 1s. y obras allí citadas.

[44] Los "prólogos monárquicos" (para descripción y referencias, cf. F. J. FOAKES-JACKSON - K. LAKE, *The beginnings of christianity,* 2, 1922, 242s., que incluyen a Mateo, no han de confundirse con los antiguos, con los anti-marcionitas.

tolas y los otros escritos? Uno de los problemas más escurridizos de la historia del canon del Nuevo Testamento es el del origen de la colección de cartas de Pablo, del *corpus* paulino. Ni siquiera en su primer momento estuvo completo: algunos de los escritos paulinos se habían perdido ya (o en todo caso fueron omitidos). 1 Cor 5, 10 parece aludir a una carta previa, de la cual al menos puede detectarse un fragmento en 2 Cor 6, 14-17, 1. En 2 Cor 7, 8 se alude a otra carta que, aunque puede suponerse que sea 1 Cor, es más verosímil identificarla con 2 Cor 10ss., o con una carta perdida en su totalidad. En Col 4, 16, se menciona una carta "de Laodicea", que evidentemente significa una carta de Pablo que ha pasado de Laodicea a Colosas, a cambio de la epístola a los colosenses. Esta carta "de Laodicea" también se ha perdido totalmente, si no se la identifica con la que conocemos como epístola a los efesios (o incluso, como ha supuesto E. J. Goodspeed, con la epístola a Filemón).[45] Recíprocamente, casi está demostrado que algunas de las cartas que se incluyeron finalmente en el canon paulino no fueron escritas por Pablo.

Varios críticos de la antigüedad consideraron que la epístola a los hebreos no era obra de Pablo, aunque

[45] E. J. GOODSPEED, *New solutions to New Testament problems,* 1927; *The meaning of ephesians,* 1933; *The key to ephesians,* 1956. Para las teorías que ven en Flp una pluralidad de epístolas, cf. F. W. BEARE, *Philippians,* 1959; B. D. RAHTJEN, *The three letters of Paul to the philippians:* JNTS 6, 2 (1960) 167s., con una réplica de B. S. MACKAY, *Further thoughts on philippians:* JNTS 7, 2 (1961) 161s.

llegó a ser incluida en el canon paulino (cf. anteriormente), y ahora se la reconoce en general como no paulina; y un gran número de estudiosos considera que al menos parte de las epístolas son posteriores a Pablo, mientras que son diversos los grados de incertidumbre respecto a otras epístolas, sobre todo en lo que se refiere a 2 Tes y a efesios. De este modo, algunas se perdieron irremediablemente, y otras, en vez de ser de Pablo, pueden haber sido añadidas por el círculo paulino. Era una tradición profundamente enraizada en los círculos judíos que ciertos géneros literarios podían con toda naturalidad escribirse usando el nombre de sus autores más representativos: para la ley, el de Moisés; para la sabiduría, el de Salomón; y para los salmos, casi siempre el de David,[46] y al menos durante lo que Aland llama "período primitivo" (véase anteriormente) puede que también los cristianos aceptaran por buena esta costumbre. Sin embargo, subsiste la cuestión de quién o qué impulsó en primer lugar a la compilación de las epístolas paulinas.

Sabemos, de las epístolas paulinas como de los cuatro evangelios, que existían antes de que fueran presentadas en una colección única. Y no sólo eso, sino que hay alguna evidencia en la tradición manuscrita, comparable a las mencionadas anteriormente para los evangelios, que sugiere que realmente circularon por separado durante algún tiempo (y esto, hay que tenerlo en cuenta, se aplica a efesios 1).[47] Y la

[46] Cf. L. H. BROCKINGTON, *The problem of pseudonymity:* JTS 4 (1953) 15s.

[47] Una sugestiva nota a pie de página en el comen-

aparición de la colección puede situarse plausiblemente dentro de un período bastante corto. Hay que admitir que tenemos pocos datos para llegar a una certeza, de ahí la palabra "plausiblemente". Pero el problema es que los Hechos de los apóstoles no presentan señales de un conocimiento de las epístolas paulinas, mientras que 1 Clemente (fechada, en general, en torno al 95 d. C.) sí las presenta, y a partir de esta obra hay suficientes ecos al menos para mostrar que empezaban a ser conocidas. Pero, así y todo, la evidencia del conocimiento de una o dos epístolas paulinas no es evidencia de la existencia de una colección, un *corpus;* y, como para los evangelios, Marción es el hito realmente importante para el corpus paulino. Por el testimonio de Tertuliano sabemos que usó una colección de epístolas paulinas. ¿Fue él quien de hecho la creó?

Tertuliano nos enseña dos cosas particularmente interesantes respecto al *apostolicon* o colección de escritos de los apóstoles, de Marción: que conocía nuestra epístola a los efesios como "a los de Laodicea", y que su colección contenía las siguientes cartas (probablemente en este orden): Gál, 1-2 Cor, Rom, 1-2 Tes, Laodicenses, Col, Filem, Flp. Es decir, Marción usaba las nueve grandes epístolas paulinas (y la de Filemón).

¿Qué puede aprenderse comparando este orden con el de otras listas reconocidas? La que mejor se co-

tario de F. W. BEARE sobre efesios en *The interpreter's bible,* 10, 1953, 601.

noce es el canon muratoriano (Stevenson, n. 124), de finales del siglo segundo, cuyo catálogo es: Cor, Ef, Flp, Col, Gál, Tes, Rom (en este orden), y también (aunque no necesariamente en este orden), Filem, Tit, 1, 2 Tim. El canon de Muratori se aparta de su camino para mencionar las epístolas a los laodicenses y a los alejandrinos, falsamente, dice, atribuidas a Pablo "en conexión con" (*ad*) la herejía de Marción. Una brillante hipótesis de J. Knox [48] relaciona el orden de Marción y el de Muratori como sigue, en dos pasos: (a) Marción, que usaba una lista ya establecida, con efesios a la cabeza, traspuso Ef (Laodicenses) y Gál, pasando Gál a la cabeza porque tenía una importancia especial para sus propios propósitos doctrinales. (b) Suponiendo que las cartas de la lista ya establecida estuvieran contenidas en dos rollos de tamaño aproximadamente igual,[49] los dos componentes

[48] J. KNOX, *Marcion and the New Testament,* 1942.

[49] W. H. BROWNLEE, en una contribución leida en el congreso de orientalistas (cf. su *The meaning of the Qumran scrolls for bible and religion,* 1962), escribió: "La cesura entre los c. 33 y 34 del rollo completo de Isaías (IQ Is[a]), junto con las peculiaridades ortográficas de cada mitad, sugiere la práctica de la división del libro de Isaías en dos rollos: 1) c. 1-33, y 2) c. 34-66... Una buena discusión de la antigua práctica de la división de libros, en H. ST. JOHN THACKERAY, *The Septuagint and jewish worship,* apéndice 4, 130-136. Schweich Lectures 1920. A veces se hizo por conveniencias de manejo, por la pura división mecánica de las obras largas en dos rollos; pero algunos de los libros construidos de la antigüedad estaban compuestos de modo que permitieran una división literaria natural, aproximadamente hacia la mitad de la obra... En el rollo, cada mitad consta de 27 columnas, y el punto de división descansa en dos hojas de piel, de modo que si

más sustanciales, Cor 1 y 2, y Rom, se habrían incluido probablemente cada una en un rollo. Esto haría que un rollo contuviera Ef y Cor, y el otro todas las demás. Y si se divide el canon de Muratori en dos secciones, de acuerdo con este principio, y se invierte el orden de las secciones, se obtiene exactamente el orden de Marción (con la única alteración ya señalada en (a). ¿Es posible, entonces, que estas dos listas sean el resultado de enrollar los dos rollos en direcciones opuestas? Esta hipótesis, aunque sumamente ingeniosa, no es más que una hipótesis, como el propio autor es el primero en admitir. Y, como ya se ha señalado hace poco, no es en modo alguno claro que los escritos catalogados en el canon de Muratori hayan estado en rollos y no en códices, en cuyo caso la hipótesis caería por tierra. Si no nos permitimos el lujo de aceptar la teoría de Knox, parece que quedamos sin pista alguna para establecer la relación entre la lista herética y la (presuntamente) ortodoxa; y en tal caso ni siquiera conocemos cuál fue la primera: si Marción compiló su *apostolicon* y después la Iglesia ortodoxa decidió hacer el suyo, o si Marción alteró una lista ya existente.[50] La situación aquí es la misma que con los evangelios.

Hay otro intento sumamente ingenioso para encontrar un individuo a quien atribuir la formación de

sucedía que no iban cosidas juntas, podían circular fácilmente como dos rollos separados. Una ruptura sin precedentes de tres lineas ocurre al final de Col 27, separándose las dos columnas".

[50] Una discusión de este problema, en E. C. BLACKMAN, *Marcion and his influence*, 1948, c. 2.

la colección paulina. Es la teoría de E. J. Goodspeed (véase anteriormente) sobre la epístola a los efesios. Notando, como lo hacen todos los estudiosos serios, la estricta relación entre Ef y Col y, al mismo tiempo, las marcadas diferencias, y convencido de que la epístola a los efesios no era paulina, Goodspeed llegó a la conclusión de que debió ser obra de un investigador y admirador de las epístolas paulinas, que estaba familiarizado especialmente con Col, pero que conocía e imitaba también todas las demás. ¿Quién pudo haber sido tal individuo y qué le llevó a conocer el *corpus* paulino completo? ¿No pudo haber sido la lectura de los Hechos lo que llevó a esta persona a ir por los centros paulinos buscando las cartas? Es bien sabido que los Hechos no presentan prácticamente ninguna señal de conocer las epístolas paulinas: mientras que efesios (suponiendo que su autor no fuera Pablo) es el primer escrito que las refleja todas, y después de él se las repite muchas veces.

Más aún, parece haber surgido una moda de poner en circulación colecciones de epístolas —a juzgar por las siete cartas del Apocalipsis y las siete cartas de Ignacio (nótese que puede considerarse el *corpus* paulino como siete *más* una: Rom, Cor, Gál, Flp, Col, Tes, [Filemón] (seis) *más* Ef). Sobre la teoría de Goodspeed, según la cual Filemón fue dirigida "a los de Laodicea", no es necesario hablar aquí. Lo que interesa por el momento es que, de acuerdo con su exposición, Ef es, en cualquier caso, la carta de presentación de la colección. En lugar de escribir una in-

troducción en nombre propio, como haría un editor moderno, este discípulo y admirador escribe una ardiente recapitulación del mensaje del apóstol, ocultando modestamente su identidad por medio de la técnica, familiar entonces, de escribir como si fuera el propio apóstol. ¿Y quién fue este discípulo? Si hubiera que arriesgar una identificación, Goodspeed, (secundado aquí por Knox)[61] sugeriría Onésimo. ¿Quién podía estar más familiarizado con Col (y Filemón) que el esclavo cuyo futuro dependió tan completamente de estas epístolas?, ¿y quién estaba asociado con Efeso tan naturalmente como Onésimo, quien (según la carta de Ignacio a los efesios) fue en sus últimos años obispo de dicha iglesia? Hay muchas dificultades menores para esta solución, extremadamente hábil, del problema de efesios (para lo cual puede remitirse al lector a obras de introducción y exégesis); pero un problema mayor es la posición de efesios en las listas de las epístolas. En ninguna de las listas conocidas ocupa ni el primero ni el último lugar, que son las dos únicas posiciones que parecerían adecuadas para ella si fuera cierta la teoría de Goodspeed sobre su origen y función. Sólo si aceptamos la brillante hipótesis de Knox sobre el orden original, tanto de la lista de Marción como de la de Muratori, podría colocarse a efesios a la cabeza de la lista.

Si abandonamos la idea de que la colección de las epístolas de Pablo fue el trabajo de un individuo,

[61] J. KNOX, *Philemon among the letters of Paul,* ²1959, especialmente el c. 5.

fuese Onésimo o Marción, nos queda sólo la alternativa, que tuvo prestigio en otro tiempo, de un lento y anónimo proceso de acumulación, la teoría de la bola de nieve. Es decir, tenemos que suponer que el intercambio entre dos centros paulinos llevó gradualmente al intercambio de copias de cartas hasta que un centro dado llegó a tener no sólo las epístolas originalmente dirigidas a él, sino también copias de algunas otras, recibidas de otras iglesias paulinas. Así, en cada centro habría pequeños juegos de cartas, que se moverían en un círculo cada vez más amplio y aumentarían hasta que se alcanzó el número completo, como hoy lo conocemos. De esta forma, lo único que faltaba por hacer era una "edición" cuidadosa de todo el *corpus*.

Esa teoría ignora el papel de los Hechos como catalizador y también depende en buena medida del supuesto de un vivo interés por Pablo antes de su muerte y de la aceptación decisiva de sus cartas; y no hay ninguna evidencia de que Pablo dominase en aquel tiempo el mundo cristiano, como iba a dominarlo (en su mayor parte) después de la inclusión de sus epístolas en la escritura. Papías (por citar un ejemplo famoso), aunque era amigo de Policarpo, no presenta evidencias del uso de los escritos paulinos.[52] Pero, aún

[52] Cf., por ejemplo, B. F. WESTCOTT, *A general survey of the history of the canon of the New Testament*, ⁴1875, 77s. (que atribuye el silencio a las simpatías judaizantes de Papías). Debe recordarse, sin embargo, que la obra de Papías sólo sobrevive en fragmentos dispersos, y el silencio no es, por tanto, especialmente significativo.

así, es difícil creer que las iglesias fundadas por Pablo no conservaran su memoria (cf. 1 Clemente 47, 1, con su: "Tomad la epístola del bienaventurado apóstol Pablo", que implica que los corintios conservaban, al menos, una carta), y eso sería suficiente para iniciar el proceso de acrecentamiento gradual. Las comunicaciones entre los distintos centros eran buenas y no es difícil imaginar un proceso de intercambio y transcripción. Sin embargo, contra la teoría de Goodspeed, hay que recordar que los Hechos no mencionan ningún tipo de actividad epistolar de Pablo, pese a que mencionan otras epístolas (v. Hechos 15, 23-29; 18, 27; 23, 25-30; 28, 21). En el mejor de los casos, los Hechos de los apóstoles pueden haber proporcionado el incentivo en el sentido de que narraban la actividad de Pablo como el fundador de varias iglesias locales. Pero las iglesias en cuestión no necesitaban que los Hechos se lo recordaran.

Así, aunque las teorías que atribuyen la colección a una sola persona son sumamente atractivas, tienen mucho de especulación, y las teorías sobre una evolución anónima y gradual no deben en modo alguno desecharse. Si, pese a todo, hubiera que sugerir el nombre de otro individuo, ¿no podría ser el propio Lucas? Ya se ha apuntado que los Hechos no proporcionan al lector ningún conocimiento de las epístolas paulinas; pero ¿no fue después de la redacción de los Hechos, y de la muerte de Pablo, cuando Lucas, que debía de conocer las cartas, aunque no había escrito sobre ellas, empezó a visitar los centros paulinos

que había descrito y a buscar allí las epístolas? Nadie sabía mejor que él que habían sido escritas. Y está enteramente de acuerdo con su temperamento de historiador el compilarlas.[53] Y la considerable relación en vocabulario, contenidos y puntos de vista entre las epístolas pastorales y los Hechos de Lucas, hace plausible la sugerencia de que haya sido Lucas quien recogió, editó e incrementó el corpus paulino.[54] Si las pastorales existían o no en tiempos de Marción, sigue siendo cuestión debatible.

Sobre la naturaleza del arquetipo del corpus paulino hay una valiosa discusión en las Schweich Lectures de G. Zuntz, de 1946.[55] Una crítica detallada de la hipótesis de Goodspeed le lleva a concluir (276s.) que: "Quienquiera que haya escrito efesios, no fue el editor del *corpus*..." Luego subraya que las características de quienes en la antigüedad se dedicaron a establecer y copiar textos de otros autores son "fidelidad, perfección y no interferencia en el material" disponible. Como ejemplos aduce las ediciones de Tucídides, Lucrecio y *La Eneida,* las de los diarios privados del emperador Marco y las de los ensayos de Plotino, con especial referencia a la interesante información sobre los métodos usados en la "vida" de Porfirio, el editor de Plotino. G. Zuntz piensa que en los 50 años entre la aparición de los autógrafos y la

[53] H. Chadwick me recuerda que EUSEBIO recopiló las cartas de Orígenes: *H. E.*, 6, 36, 2.

[54] Cf. Apéndice 2: *Lucas y las epístolas pastorales.*

[55] G. ZUNTZ, *The text of the epistles: a disquisition upon the corpus paulinum,* 1953.

formación del corpus de las epístolas —un período durante el cual cree que circularían bastante y serían muy usadas, y por tanto copiadas— las epístolas paulinas, tanto individualmente como en sus primeras colecciones (si las hubo), sufrirían mutilaciones y deformaciones. Tras de lo cual, en su opinión, alrededor del año 100 d. C., se redactó un corpus, que dentro de la tradición de la erudición alejandrina (quizá se estableciera en Alejandría) se propuso tener las cualidades que ya hemos mencionado; y así, por ejemplo, la versión de la epístola a los efesios deja un espacio en blanco en 1, 1, y anota al margen ἐν Ἐφέσῳ. Eso hizo del corpus un excelente arquetipo de variaciones, del que podemos derivar muchas de las variantes posteriores.

De cualquier modo, y cuando quiera que surgiese el *corpus* paulino, tenemos siempre la fecha de Marción como hito, y no muchas décadas más tarde, alrededor del año 180 d. C., oímos que los mártires de Scilla o Scillium (en Numidia, en el *Africa proconsularis*) son interrogados por el procónsul acerca de los libros que poseían: —"¿Qué hay en vuestra *capsa* [biblioteca]?", y responden: *Libri et epistulae Pauli viri iusti*[56] (i. e. probablemente el evangelio y las epístolas de Pablo...). "Los libros, pero especialmente los pergaminos" (2 Tim 4, 13, discutido más arriba,) ¡han adquirido ya un significado nuevo y enteramente cristiano! Si pudieramos fechar 2 Pe con

[56] *Viri justi* (como comenta H. Chadwick) es una forma de expresar que los libros en cuestión no eran, como podía haber esperado el procónsul, pornográficos.

alguna certeza, podría probarse que contiene la referencia más antigua a los escritos de Pablo (3, 16). Mas nadie puede hacerlo.

¿Qué puede decirse, ahora, del *corpus* de Juan? Tenemos que confesar que muy poco. Sin embargo, hay un hecho claro; es la estrecha conexión que existe entre el cuarto evangelio y las epístolas de Juan (fueran o no hechos por la misma mano).[57] Ambos grupos, aunque anónimos, se asocian tradicionalmente a los nombres de Juan y Efeso. El Apocalipsis, que se proclama a sí mismo como obra de un llamado Juan, y que también la tradición asocia a Efeso, es considerado también por algunos estudiosos modernos de igual mano que algunos o todos los demás escritos de Juan: pero, a pesar de ciertos contactos en el vocabulario y en el pensamiento, su estilo y, más aún, sus puntos de vista teológicos son muy diferentes. En cualquier caso, quizá sea más útil pensar en términos no tanto de un corpus de Juan como de una tradición efesia, y especular cautelosamente sobre los caminos a lo largo de los cuales afluyeron hacia el centro diversas corrientes de tradición.

[57] Cf. P. KATZ, *The johannine epistles in the muratorian canon:* JTS 8 (1957) 273s., para una solución ingeniosa de la inclusión de 2, 3 Juan en el canon muratoriano; sugiere que *duas (leg. duae) in catholica habentur* representa un original griego del tipo de δύο σὺν καθολικῇ, *dos además de la católica* (epístola). Me parece en principio convincente, pero no veo por qué el original no fue πρὸς καθολικήν, un griego más normal para *además de,* y más fácilmente traducible.

El difunto T. W. Manson resucita en forma modificada[58] la interesante sugerencia de Sanday, de que hubo "un estadio preliminar de la enseñanza de Juan, localizada quizá en Siria, antes de que el apóstol fijase su residencia definitiva en Efeso". Manson propone Antioquía como centro de las tradiciones de Juan *en route* hacia Efeso. Manson no discutió la relación de la epístola a los efesios con las tradiciones de Juan; pero es bastante conocido que, mientras que esta epístola (como ya ha sido observado) no encaja fácilmente en el molde típicamente paulino, presenta ciertas afinidades con el Apocalipsis (por ejemplo, la Iglesia como la esposa de Cristo y fundada sobre los apóstoles y los profetas). De hecho, no hay en esto necesariamente una contradicción con las frases de Pablo sobre Cristo como fundamento único; pero, ¿no es posible que sea efesios la corriente en la que se unen y fusionan el pensamiento de Pablo y otros pensamientos, y no es posible que Efeso (probablemente con Antioquía como una especie de cuenca media o depósito) fuese el centro de confluencia, en especial si gran parte de la tradición de Juan nos lleva a las fuentes palestinas? [59]

Posiblemente valga introducir en la discusión el hecho de que el evangelio de Mateo sea el único evangelio que habla de la Iglesia y su fundación (apos-

[58] Cf. T. W. MANSON, *The life of Jesus: a survey of the available material* (5) *The fourth Gospel:* BJRL 30 (1946-47) 312s., con W. SANDAY, *The criticism of the fourth Gospel,* 1903, 199.

[59] Ver c. 5, n. 15.

tólica), y que pueda decirse algo sobre una conexión de este evangelio con Antioquía.[60] Las cartas de Ignacio de Antioquía no parecen tener nada que demuestre algún conocimiento del cuarto evangelio o de efesios. Pero (como observa H. Chadwick) no es usual en Ignacio *citar,* aunque puede aludir. Sin embargo, con estas hipótesis nos movemos sobre un tremedal de incertidumbre. Las nociones de autoridad eclesiástica parece que pueden proporcionarnos una clave más fructífera para la clasificación: Mateo, efesios, el cuarto evangelio y las epístolas de Juan, todos se ocupan muy enérgicamente de la autoridad; pero, una vez más, no puede agrupárselos juntos de forma indiferenciada, porque, en este sentido, el cuarto evangelio es notablemente no-eclesial en su tratamiento de la autoridad (como, de hecho, en todo). Una escatología no apocalíptica es, de alguna forma, común a efesios y al cuarto evangelio: pero esto no puede aplicarse a las epístolas de Juan, y menos aún al Apocalipsis; y también hay una escatología no apocalíptica en Rom 8.

En resumen, conocemos muy poco sobre los cruces de corriente de la enseñanza y la apologética cristiana

[60] Para las discusiones sobre la procedencia de Mateo, cf., por ejemplo, T. W. MANSON, *The life of Jesus: a survey of the available material: (4) the Gospel according to st. Matthew:* BJRL 29 (1945-6) 392s.; G. D. KILPATRICK, *The origins of the Gospel according to st. Matthew,* 46; K. STENDAHL, *The school of st. Matthew,* 1954; P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium: ein judenchristliches Evangelium?,* 1958; W. TRILLING, *Das wahre Israel,* 1959; E. P. BLAIR, *Jesus in the Gospel of Matthew,* 1960.

en Efeso o en cualquier otro lugar, que llevaron al reconocimiento final de aquellos escritos de Juan por el conjunto de la Iglesia. Lo que sí sabemos es que el evangelio de Juan fue, de los cuatro, el último en alcanzar este status y que se le opuso un grupo despectivamente conocido por esta razón como los "alogi" (los "sin-logos" en relación con el prólogo del cuarto evangelio y por consiguiente "sin-logos" también en el sentido de estúpidos); lo mismo que el Apocalipsis fue torpemente manipulado por los que se oponían al milenarismo, del que es el único portavoz en el Nuevo Testamento.[61] Recíprocamente, es un hecho familiar que otros ciertos escritos relacionados con el nombre de Juan nunca consiguieron un reconocimiento extenso; mientras que escritos que se leyeron ampliamente para la edificación, como los padres apostólicos, quedaron finalmente excluidos.

La necesidad de decidir entre los libros autorizados y los falsos o no autorizados se impuso por las herejías interiores y los ataques del exterior. Quizá pueda tenderse una línea fructífera de avance (cf. 1 y 8) en la dirección de nuevas investigaciones sobre los propósitos de algunos de los escritos del Nuevo Testamento. 2 Pe y Judas son ataques explícitos a perversiones del cristianismo, perversiones que, al menos en parte, surgieron de una clase de interpreta-

[61] Sobre el antimilenarismo, cf. EUSEBIO, *H. E.*, 3, 28; 7, 25; y, por ejemplo, I. T. BECKWITH, *The Apocalypse of John*, 1919, 340s. Los "alogi" se opusieron a los escritos de Juan, porque parecían ofrecer un manual a la anarquía carismática de los montanistas.

ción errónea de las doctrinas paulinas que el propio Pablo atacó (por ejemplo, en Rom 6). También las epístolas pastorales se ocupan en parte de corregir perversiones de la enseñanza paulina, y es muy posible que Santiago piense en algo de esto en el capítulo 2 (aunque no es nada seguro que sea a Pablo a quien se aluda).

Análogamente, las epístolas de Juan que atacan un tipo docético de interpretación errónea de Cristo, pueden considerarse una corrección a las perversiones de la enseñanza del cuarto evangelio. Y, junto a los insidiosos peligros anteriores, que hicieron necesario un conocimiento claro de lo que era ortodoxo en los escritos cristianos, hubo ataques de oponentes desde el exterior. En la controversia con ellos se necesitaban referencias autorizadas; mientras que en tiempos de persecución pudo ser de vital importancia (como hemos visto en Scilli) definir los manuscritos cristianos sagrados. La historia de las fluctuaciones en el límite del canon —por un lado los excluídos definitivamente, por otro los dudosos que finalmente se incluyeron (2 Pe y Judas, 2, 3 Juan, etc.)— se relata en todos los libros de introducción, y no necesita ser repetida aquí, como tampoco la fijación final del canon actual en la treinta y nueveava carta pascual de Atanasio alrededor del 367 d. C. y (?) en el concilio de Laodicea. El propósito de este capítulo no ha sido volver a contar la historia completa, sino más bien poner de relieve —en la medida de lo posible tratándose de un dominio demasiado lejano para enfocarlo claramente— algunos de los motivos y de los principios, teológicos

y disciplinarios, que subyacen a este largo proceso. En todo momento, además, se le ha visto, tanto como era posible, como un proceso humano. Que es también la historia del prevalecimiento de Dios sobre la ceguera y los errores de los hombres, se da por supuesto sin más discusión.

11

CONCLUSION

A lo largo de este libro se ha adoptado el punto de vista general de la "crítica formal", es decir, que para tratar de explicar la génesis de literatura cristiana hay que tener en cuenta las circunstancias y las necesidades de la comunidad que rendía culto, trabajaba y sufría. Probablemente en ningún momento del Nuevo Testamento puso un escritor tinta en su pluma sin el incentivo de una necesidad imperiosa. Rara vez se adornó un escrito conscientemente, y nunca fue el ornamento un fin en sí mismo. De acuerdo con esto, se han examinado sucesivamente diversos aspectos de la vida de la comunidad, con el propósito de ilustrar cómo varios tipos de literaturas cristianas se desarrollaron como respuesta a estas circunstancias y necesidades,

y sólo pueden ser comprendidos adecuadamente dentro de ese marco.

Pero si se adoptó el punto de vista de la "crítica formal", una buena parte de los supuestos que habitualmente conlleva ha sido descartada o matizada. Se ha hecho una advertencia contra los que suponen sin demasiado fundamento que tenemos las palabras originales de la liturgia en fragmentos que se interpretan frecuentemente de este modo. Se ha insistido en que las probabilidades a favor de un fluido intercambio de formas, tales como las partes de oraciones y de himnodios que fluyen dentro y fuera de una exhortación pastoral y las frases litúrgicas dentro de una epístola, no implican necesariamente que se las hubiera construido formalmente como una homilía para la eucaristía. Tampoco la inmensa importancia y la preeminencia de la escritura del Antiguo Testamento en el pensamiento y el razonamiento cristiano, aunque explica y da cuenta de muchas partes del Nuevo Testamento, debe llevarnos, como se ha sostenido, a la conclusión de que partes completas de la narrativa cristiana proceden del Antiguo Testamento. Ni la intención esencialmente teológica, apologética y edificante de los escritos cristianos debería llevarnos a suponer que la Iglesia primitiva se interesó poco, o no se interesó nada, por las circunstancias reales de la historia de Jesús. En particular, se ha mantenido aquí que los evangelios, como documentos (directos o indirectos) de la apologética cristiana, se ocupan muy especialmente de reconstruir la historia de "cómo empezó todo".

En el capítulo sobre las persecuciones, se adopta el punto de vista de que la mayor parte de los pasajes de "persecución" del Nuevo Testamento pueden ser explicados postulando ante todo el antagonismo judío, sin invocar el brazo romano. En el tratamiento de los pasajes edificatorios, se ha insistido en la relatividad de las éticas cristianas y en el individualismo relativo que les impusieron necesariamente las circunstancias de las comunidades cristianas. Los dos últimos capítulos resaltan la amplia variedad de perspectivas y la a menudo asombrosa vaguedad que hemos encontrado en el fondo de las comunidades dispersas por el imperio, en contraste con la impresionante uniformidad que caracterizó a sus líderes y que se reflejó finalmente en el canon, pese a su historia excesivamente complicada y un desarrollo aparentemente fortuito. La devoción a la persona de Jesucristo es, como se ha dicho al principio, la clave de este fenómeno extraordinario.

Cientos de problemas continúan sin solución. Se conoce todavía demasiado poco acerca del fondo judío en la vida de Jesús y de la Iglesia primitiva; las peculiaridades de los usos cristianos de las escrituras presentan aún enigmas sin solución; las diversas condiciones sociales de los diferentes centros de la cristiandad están envueltas en gran medida por las sombras de la oscuridad, y la historia del canon está erizada de problemas no resueltos, acaso insolubles.

Pero quizá pueden subrayarse ahora dos conclusiones de la mayor importancia, que surgen de este

estudio. Una es la primacía de la iniciativa divina; la otra es la urgente necesidad que hoy se tiene de lo que puede llamarse "la traducción ética del evangelio".

Respecto a la primera, una ojeada demasiado apresurada a los títulos de los capítulos de este libro puede llevar a la conclusión de que la Iglesia primitiva se comprometió en un intenso esfuerzo con relación a sí misma: explicándose, defendiéndose, edificándose y autentificándose. Pero sería una impresión bastante falsa. Deliberadamente precede a estos capítulos uno sobre la Iglesia rindiendo culto; de hecho, la Iglesia emprendió todas estas actividades con una actitud invariable hacia Dios, y aún lo hace, dondequiera que sigue fiel a sí misma. Explicación, defensa, edificación, unificación, autentificación, no son actividades cristianas si no se inician bajo la compulsión del espíritu de Dios y para gloria suya, y ver en el desarrollo de la autoconciencia de la Iglesia que se ha trazado aquí —desde los supuestos más antiguos de que no era otra cosa que "Israel", a la conciencia final de ser un *tertium genus* con sus propias escrituras— algo distinto a un entendimiento progresivo de Dios y de sus propósitos en Jesucristo, sería bastante contrario a la intención de este estudio.

Respecto a la segunda cuestión, habría mucho que decir, aunque no puede decirse aquí. Quizá nada se necesita tan urgentemente como un esfuerzo concertado para elaborar éticas cristianas para el momento actual. Para ello se requiere una "traducción ética del

evangelio". Es necesaria la acción conjunta de expertos en muchos campos diferentes, y está bastante fuera de la competencia de un simple estudioso del Nuevo Testamento como tal. De hecho, una de las lecciones más importantes de este libro es que la guía del espíritu de Dios fue dispensada, no en la forma de un código de conducta ni de ningún depósito escrito de dirección, sino de un discernimiento inspirado. Fue dispensada *ad hoc* a los cristianos cuando se congregaban, confrontando los problemas inmediatos con el evangelio que tenían detrás, con la ayuda del Espíritu Santo, y con el propósito de encontrar la acción que se requiere del pueblo de Dios en el futuro inmediato. Un análisis de las páginas de las epístolas paulinas revela varias líneas a lo largo de las cuales el apóstol buscó una guía: la revelación directa, por visión o audición; las palabras y el esfuerzo de Cristo, las escrituras judías leídas a la luz de Cristo, la costumbre de la comunidad, e incluso la "ley natural".

Pero está aceptablemente claro que la dirección cristiana más característica estaba en la clase de marco indicado en 1 Cor 14, donde los cristianos se reunían, cada uno con un salmo, o una enseñanza, o una revelación, o una exclamación pronunciada en éxtasis: y *la congregación ejercitaba el discernimiento.* Así es como se tomaban todas las decisiones éticas en el contexto del culto: informadas por la discusión, la inspiración profética y el fuego del éxtasis, y así la asamblea, al discriminar, tenía detrás la buena nueva

de Jesucristo, el espíritu sobre ella, y delante la expectación de ser conducida hacia la voluntad de Dios.

Y si hay que sacar de todo esto una lección de la mayor importancia, es que sólo a través de líneas similares, traducidas a términos de nuestras circunstancias actuales, podemos esperar una ética cristiana para nuestros días. Esta probablemente diferiría en las diversas áreas del mundo: cada iglesia cristiana tiene sus problemas y oportunidades peculiares, y sus condiciones únicas. Y estaría basada, no en un código ético rígido, sino en la guía del Espíritu Santo a la luz del evangelio permanente y de las condiciones contemporáneas estudiadas cuidadosamente por expertos. Una de las contribuciones a este trabajo sería una investigación laboriosa, científica y estadística del grupo cristiano, realizada por cristianos que fueran especialistas en diversos campos de estudio. Sólo a la luz de esta voluntad sería percibida con realismo la guía del espíritu. Una reconstrucción histórica del pasado, eficiente e inteligible, es otra contribución necesaria: la propia redacción de los evangelios testimonia la conciencia cristiana de lo importante que era conocer y recordar constantemente el origen y el movimiento del *kerygma* cristiano. Pero sólo a través de una "traducción" puede esperarse una ética aplicada. A menos que la Iglesia espere la voz viva del paráclito en un contexto como ése que la conduzca a la verdad total, buscará en vano una guía específica. La práctica ética cristiana del pasado puede, y debe, ser estudiada cuidadosamente. Pero en

último análisis sólo sabríamos que existía una ética cristiana actual permitiendo al Espíritu Santo "traducir" el mensaje, confiando en la guía contemporánea. Sólo de esta forma progresó la Iglesia y se enfrentó con sus problemas en aquellos primeros años.

En el curso de este análisis han salido a la superficie muchas otras cuestiones, todas importantes en alguna medida para este estudio, siempre necesario, sobre los orígenes cristianos, y algunas, quizá, infrecuentes. Deberán ser otros los que determinen el valor de las sugerencias menos usuales que se han ofrecido sobre algunos de los problemas existentes en este período. La estimación de los propósitos de los evangelios, las hipótesis sobre el carácter del evangelio de Mateo y de la epístola a los hebreos, la actitud hacia el factor litúrgico y la especulación sobre la relación de Lucas, el médico, con el canon de las escrituras pueden estar bien informados o no. Pero los problemas que representan son aquellos con los que debe enfrentarse constantemente el estudioso del Nuevo Testamento; y su lectura de la situación del Nuevo Testamento será, a su vez, una de las contribuciones de lo que es su ministerio: llevar a la congregación del pueblo cristiano a la que pertenece, a la luz de los datos válidos, a colocarse, como intenta, bajo la dirección del espíritu.

Se espera que este estudio, aunque indirectamente, contribuya a los prolegómenos de una ética cristiana contemporánea.

Apéndice 1

Traducción griega y original griego en Mateo

Merece la pena preguntarse si no se ha prestado demasiado poca atención a la palabra ἡρμήνευσεν entre las tan discutidas palabras de Papías que cita Euseb., *H. E.*, 3, 39. 12 Se ha meditado mucho sobre el significado de Ἑβραΐδι διαλέκτῳ (a la luz de H. Birkeland y sus críticas y de otras investigaciones; ver c. 10, n. 15; y τὰ λόγια es una frase sobre la que se han escrito cientos de páginas.[1] Pero ¿no son las implicaciones de ἡρμήνευσεν dignas de una consideración más profunda?

Behm, en un artículo sobre este grupo de palabras en TWNT 2, 659s., distingue tres sentidos principales: a) *deuten, auslegen, erklären* (explicar, in-

[1] Cf. T. W. MANSON: BJRL 29, 2 (1946) 392s.; TWNT 4, 144s.

Si la tradición de Papías apunta entonces realmente a distintas traducciones, ¿han dejado algún rastro? Ha sido observado a menudo que la comparación entre Mt y Lc sugiere que, en algunos casos, represente diferentes traducciones de las mismas fuentes (véase una lista útil que se basa parcialmente en Wellhausen, en C. H. Barret, *Q, a reexamination:* ET 54, 12 [1943] 320ss.). Pero, ¿no es posible que, de hecho, en el propio Mateo hayan dejado su huella versiones variantes de una misma fuente? En v. 22, no solamente puede μωρέ ser una gloria de ῥακά, sino que συνέδριον y κρίσις pueden ser traducciones alternativas (véase mi nota en ET 50 4 [1939], 184); 11, 31s. es posiblemente una yuxtaposición de las versiones de Marcos y Lucas de un dicho, de las cuales la de Marcos puede estar más próxima al original; en 16, 22: ἵλεως y οὐ μὴ ἔσται son traducciones alternativas de *jalilah* (véase P. Katz, *Kratylos:* 5 [1960] 157ss.); en 23, 8, 10, ῥαββεί y καθηγητής son una transcripción y una traducción respectivamente; en 27, 6s. están representados tanto "tesoros", *'ôsār,* como "alfarero", *yôser* (cf. Zac 11, 13, y M. T. respectivamente).[3]

Está claro, de cualquier forma, que el evangelista era, en muchos aspectos, un conservador que reúne, cambia y, a veces, duplica. ¿Es posible decir, yendo más lejos, que los semitismos de su evangelio son su-

[3] Ver un tratamiento algo más completo de esta cuestión de la tendencia "antológica" de Mateo en mi artículo *St. Matthew's Gospel: some neglected Features:* TundU (a punto de aparecer).

pervivencias de sus fuentes, mientras que él mismo escribe un griego más puro?

1. Aquí es de notar que al menos algunos pasajes que son obviamente editoriales contienen semitismo muy claros. En primer lugar, están los cinco famosos "pasajes encadenados": 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1, y 26, 1. Aquí, si no en todas partes, podemos confiar razonablemente en que vemos la mano del propio editor. Y cada uno de ellos comienza con καὶ ἐγένετο ὅτι..., tan típicamente semita. Aún, de nuevo, numerosas secciones comienzan con un vago y estrictamente ilógico uso de ἐκεῖνος, tal como ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (11, 25; 12, 1; 14, 1) o ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (18, 1), o ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (13, 1) —todos ellos significando aparentemente poco más que "en *una* ocasión", o "*un* día"; y sospecho que esto es también más semítico que griego; cf. Gén 21, 22; Jos 5, 2 (*bā 'eth hahî*) y Gén 39, 11; 1 Sam 3, 2, donde *kᵉhayyôm hazzeh* y *hayyôm hahû,* se interpreta (por ejemplo, por Brown, Driver y Briggs, *Lexicon,* v. *yom)* como si significaran "en ese día particular (en que ocurrió el incidente)". Además, se usa εἷς = τις (que es generalmente considerado como semítico) en ciertos pasajes donde es más simple pensar que es una introducción propia de Mateo que el que provenga de una fuente. Así: εἷς γραμματεύς (8, 19), ἄρχων εἷς (9, 18), μία παιδίσκη (26, 69) son ejemplos de pasajes paralelos en los que no aparece este modismo; προσήχθη εἷς αὐτῷ ὀφειλέτης (18, 24) es un pasaje específico de Mt, que pudo o no estar en su fuen-

te; sólo εἷς προσελθὼν αὐτῷ (19, 16) tiene un paralelo (Mc 10, 17). Por otra parte, el εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου de Mc 9, 17 se convierte simplemente en ἄνθρωπος en Mt 18, 14, lo que es una advertencia contra la suposición demasiado ligera de que la construcción es introducida sistemáticamente por el evangelista. Sin embargo, quizá se ha aducido lo suficiente para sugerir que el mismo editor usó semitismos.

2. ¿Fueron, entonces, estos semitismos espontáneos y naturales en el estilo de este escritor, o los introdujo deliberadamente? Que lo segundo es más probable, lo sugieren dos fenómenos:

a) Hay pasajes donde encontramos un griego bastante culto, libre de semitismos. En su conjunto, el *Aktionsart* de los verbos es correcto en todo Mateo. Pero el ejemplo más asombroso de buen griego es, quizá, 17, 24-27, el *párrafo* sobre la moneda en la boca del pez. Aquí hay un uso relativamente elaborado de los participios, un extenso vocabulario y una agilidad casi como la de Lucas en sus momentos más libres individuales (por ejemplo, en los últimos capítulos de los Hechos). Uno puede notar especialmente la frase (17, 25): καὶ ἐλθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς (para este competente manejo de los participios, cf. 9, 27; 26, 71). Un pasaje razonablemente estilístico de esta clase puede, por supuesto, proceder directamente de una fuente y no representar el estilo propio del autor; pero, en su conjunto, si pensamos que fuentes semíticas subyacen a toda la tradición del evangelio, las probabilidades

se inclinan contra la atribución a una fuente de rasgos que son lingüísticamente opuestos a los semíticos. Debe admitirse, sin embargo, que también aquí está presente (*v.* 26) algo que el griego clásico toleraría con menos facilidad: un ostensible genitivo absoluto que se convierte, después de todo, en no absoluto; y, a lo largo de este evangelio, hay juntos genitivos absolutos correctos y este tipo incorrecto (el último también en un pasaje tan claramente editorial como 8, 1).

b) En segundo lugar, está la introducción en el griego, de otra manera aparentemente puro, de frases semíticas tales como ἰδού. En la historia de los magos (2), a un griego casi impecable se le da un ligero sabor semítico por estos medios (como también, quizá, por ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα, v. 10); y, en la narración del bautismo, Mateo parece (8, 16) como si parafrasease deliberadamente a Marcos (1, 10) para introducir esta interjección.

En su conjunto, pues, pesan más las evidencias en favor de que los semitismos propios del editor sean deliberados y artificiales.

3. Hay, por supuesto, claras señales del uso extenso de fuentes que contenían ya modismos semíticos. Se ha escrito mucho sobre el arameo en el sermón de la montaña y en muchos otros pasajes. Notemos aquí simplemente, por vía de ilustración, que el uso de ἄνθρωπος, en aposición con un nombre, que

probablemente es un semitismo,[4] es propio de Mateo, pero aparece invariablemente en sus parábolas: ἐχθρὸς ἄνθρωπος, 13, 28; ἄνθρωπος ἔμπορος, 13, 45 (*v. l.*); ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης, 13, 52; 20, 1; 21, 33; ἄνθρωπος βασιλεύς, 18, 23; 22, 2); y es posible, por tanto, que el modismo llegara por tradición, adherido a la parábola. Esta es sólo una de entre las abundantes pruebas de que Mateo se limitó a tomar mucho que ya tenía una expresión semítica consagrada.

4. Entre otros rasgos del lenguaje de este evangelio pueden mencionarse los siguientes items misceláneos: ὅτι *recitativum* es comparativamente raro; τοῦ *c. infin.* de propósito se usa intencionadamente muy poco (3, 13; 11, 1; 13, 3; 21, 32); el εὐθύς de Marcos aparece pocas veces y es mucho más corriente εὐθέως; δεῦτε es frecuente y no sólo en pasajes tomados de Marcos. Hay varias palabras latinas: μίλιον, κῆνσος, κουστωδία, quizá συμβούλιον λαβεῖν (28, 1, 7? = *consilium capere*). Hay un vocabulario amplio y bastante notable (en lo que sigue, usamos § para señalar los pasajes que tienen paralelos en Mc o Lc, o en ambos, y la + para los que son sólo de Mt). Hay un gran número de verbos en —ζω, algunos de ellos infrecuentes, por ejemplo: εὐνουχίζω, 19, 12, + ἅπ. λεγ. en el Nuevo Testamento; καταποντίζω, 14, 30, + 18, 6, § no en todas partes en el Nuevo Testamento; πυρράζω, 16, 2, + (*si vera l.*), ἅπ. λεγ. en el Nuevo Testamento; σεληνιάζω, 4, 24, §,

[4] Ver, por ejemplo, M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, ²1954, 249s.

17, 15, § no en todas partes en el Nuevo Testamento. Entre otras palabras dignas de mención hay que citar: τόν δεῖνα, 26, 18, § ἅπ. λεγ. en el Nuevo Testamento; διασαφεῖν 13, 36, + 18, 31, + no en todas partes en el Nuevo Testamento; θαυμάσιον 21, 15, + ἅπ. λεγ. en el Nuevo Testamento; παλιγγενεσία 19, 28, §, que en el Nuevo Testamento no aparece más que en Tit 3, 5; πέλαγος 18, 6, § en el Nuevo Testamento sólo vuelve a aparecer en Hechos 27, 5; συντέλεια 13, 39, + 40, + 49, + 24, 3,§ 28, 20, + fuera de aquí sólo en Heb 9, 26; τὰ ὕδατα *pl.*, 8, 32, §, 14, 28s., + sólo en Jn 23, y Ap *passim.* Todo ello sugiere con claridad que estas palabras pertenecen al vocabulario propio del evangelista y aparecen tanto en su material peculiar como en pasajes que tienen paralelos en otros evangelios, pero que, sin embargo, no usan las palabras en cuestión.

Así, como estimación preliminar, puede decirse que el editor era una persona educada que dominaba perfectamente el griego con un considerable vocabulario; pero que extrajo muchos semitismos, y quizás algún latinismo, de sus fuentes; y también alguna vez intentó lograr una "atmósfera" semítica, introduciendo ocasionalmente un semitismo de su propia cosecha, aunque menos histriónicamente que Lucas. Hasta donde llega, esta conclusión coincide bastante bien con mis sugerencias acerca de la procedencia del evangelio.

Apéndice 2

Lucas y las epístolas pastorales

En cuanto al escalón entre las pastorales y los Hechos de Lucas, además de las referencias en las pastorales a personas o situaciones mencionadas en los Hechos (para lo cual véanse los comentarios, y P. N. Harrison, *The problem of the pastoral epistles,* 1921, 93s.), se notan los siguiente contactos: 1 Tim 5, 17 τιμή = recompensa material, cf. Hechos 28, 10 πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς. 1 Tim 5, 18 ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ es la forma de Lucas (Lc 10, 7, τῆς τροφῆς αὐτοῦ, Mt, 10, 10). 1 Tim 6, 10 φιλαργυρία es un ἅπαξ λεγ. del Nuevo Testamento; Lc 16, 14, 2 Tim 3, 2, ambos tienen φιλάργυρος (sólo aquí en el Nuevo Testamento). 1 Tim 6, 17 ὑψηλοφρονεῖν (ἅπαξ λεγ. del Nuevo Testamento), cf. Lc 16, 15 τὸ ἐν ἀνθώποις ὑψηλόν (el mismo contexto

que φιλάργυρος *supra*). 1 Tim 6, 18 πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς... ἀποθησαυρίζοντες ἑαυτοῖς θεμέλιον καλόν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς, cf. Lc 12, 21 οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν y Lc 16, 9 (la parábola moral del "mayordomo infiel"). 2 Tim 2, 12 εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν, cf. Lc 22, 28s. ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου· κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν... βασιλείαν... 2 Tim 2, 19 ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου, cf. Lc 13, 27 οὐκ οἶδα ὑμᾶς· πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας (donde Mt 7, 23 tiene ἀποχωρεῖτε por ἀπόστητε. Pero hay que admitir que Mt tiene, 7, 22, una alusión al "nombramiento del Señor": κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν κ.τ.λ.). 2 Tim 2, 26 ἐζωγρημένοι, cf. Lc 5, 10 (sólo hay otro caso en el Nuevo Testamento de ζωγρεῖν). 2 Tim 4, 7 τὸν δρόμον τετέλεκα, cf. Hechos 13, 25 ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάνης τὸν δρόμον; 20, 24 ὡς ετλειώσω τὸν δρόμον μον. De hecho, 2 Tim 4-8 en su conjunto es una reminiscencia de la despedida paulina en Hechos 20, 17s., y las referencias al presbítero-obispo en las pastorales se hacen generalmente como en Hechos 20; pero, por supuesto, puede decirse que es sólo porque ambos pasajes son paulinos, ¡no porque ambos sean de Lucas! Nótese también que Maurer, συνείδησις: TWNT, subraya que, en los escritos postpaulinos del Nuevo Testamento συνείδησις es casi siempre calificada por atributos (ἀγαθή καθαρά, etc.). Si esto fuera generalmente cierto, proporcionaría hasta ese punto una conexión me-

nos clara entre los Hechos y las pastorales en particular; pero, en realidad, mientras sólo hay dos claros ejemplos en Heb, y otros dos en 1 Pe (aunque las implicaciones en uno o dos pasajes más apuntan en la misa línea), los otros están precisamente en nuestros dos grupos de escritos: los Hechos (23, 1; 24, 16) y las pastorales (1 Tim 1, 5, 19; 3, 9; 2 Tim 1, 3; 2, 22).

Es interesante que dos obras recientes, que no tratan el presente problema, señalen ambas independientemente conexiones entre las pastorales y Lucas: C. K. Barrett, *Luke the historian in recent study,* 1961, 62s.: "Lucas... adopta la actitud de las pastorales, aunque su materia le impide decir explícitamente: Timoteo, guarda el, depósito..."; J. C. O'Neill, *The theology of Acts,* 1961, 176: "El autor de las epístolas pastorales ha insistido en que la defensa de Pablo ante el tribunal imperial en Roma completaba la predicación. En principio, la misión gentil estaba excluida. Los Hechos asumen el mismo punto de vista sobre el martirio de Pablo".

Apéndice 3

Pistós o logos

πιστὸς ὁ λόγος es una frase común a las tres epístolas pastorales (1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim 2, 11; Tit 3, 8; cf. el muy similar... ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου en Tit 1, 9), y limitada a ellas, aunque Ap 19, 9; 21, 5; 22, 6 tiene el análogo οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί (εἰσιν).

En 1 Tim 3, 1 ambas, tanto la conexión como la lectura, son inseguras. Comenzando a leer en 2, 15, tenemos... σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας... πιστὸς [*v. l.* ἀνθρώπινος D § Ambst.] ὁ λόγος· εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ ¿Es la "palabra" en cuestión la que *precede* o la que *sigue*? Si es la que sigue, entonces πιστός parece que no tiene sentido (el que *volo* episcopari sea un buen deseo, no autoriza en absoluto a llamarlo un aforismo *fidedig-*

no), y estamos obligados a leer ἀνθρώπινος: "dice..." o "es un aserto humano, i. e., aserto común..." Pero, ¿puede ser que la frase se entendiera como referida a la promesa del nacimiento, y que fuera sólo un esfuerzo equivocado de unirla a lo que sigue lo que llevó al expediente desesperado de cambiar πιστός por ἀνθρώπινος? Difícilmente; habría sido una alteración excesiva y arbitraria, y, además, ἀνθρώπινος es un *v. l.* también en 1 Tim 1, 15 (*r*, Ambst., Aug.), donde tal motivo no pudo ser operativo; y la sugerencia en W.-H- (notas *in loco*) de que habría sido posiblemente transferida desde 3, 1, parece improbable. Pero aun estando movidos a aceptar ἀνθρώπινος también en 1 Tim 1, 15, en cualquier caso está allí reforzada por una frase casi equivalente a πιστός, es decir: πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος.

Así, desde cualquier punto de vista tenemos esta última frase, y además, por lo menos tres firmes casos de πιστὸς ὁ λόγος, y la frase a que nos hemos referido en 1 Tit 1, 9, pareciendo apuntar todo a una cierta conciencia selectiva, aunque aquí las máximas (en su mayor parte soteriológicas) sean designadas como "ortodoxas" y dignas de inclusión, tales como eran en un canon de aforismos cristianos. Contrástese el λόγος de 2 Tes 2, 2, que es enfáticamente no aceptado.

No parece haber una razón convincente para tratar la frase como un comentario del lector (Lectura inaugural de C. H. Turner, *The study of the New Testament,* 1883 y 1920, 21): el γάρ en 2 Tim 2,

11 difícilmente soporta este peso; parece implicar más bien el propio conocimiento del autor de que "alguna colección de máximas cristianas análoga a las" palabras de Jesús estuviese en proceso de formación. Véase W. Lock: ICC sobre Tit 3, 8.

Apéndice 4

G. M. Styler

La prioridad de Marcos

Después de un siglo o más de discusiones, los investigadores han llegado a aceptar casi como axiomático que el evangelio de Marcos es el más antiguo de los tres evangelios sinópticos, y que fue usado como fuente por Mateo y Lucas. Esto debe ser considerado como "el único resultado absolutamente seguro" del estudio del problema sinóptico.

Se está también frecuentemente de acuerdo en que Mt y Lc utilizaron otras fuentes de material, además de Marcos, la conocida por el símbolo "Q". Muchos han examinado y aceptado la hipótesis de que era un único documento claramente definido que, en gran parte, puede reconstruirse. Sin embargo, otros postularon un gran número de documentos o de tradiciones, conocidas tanto por Mateo como por

Lucas, unas veces en lenguaje muy similar y otras menos. Por tanto, parece mejor emplear el símbolo "Q" para designar el material común a Mateo y a Lucas (pero ausente en Marcos), y no para designar un documento, pues de esta forma se prejuzga la cuestión de su unidad. En lo que atañe a la prioridad de Marcos, la unidad del documento "Q" o del material "Q" es irrelevante. Pero la validez de la hipótesis sobre "Q" en una de las dos formas, no es, como veremos, enteramente irrelevante.

La prioridad de Marcos y las hipótesis de "Q" han sido extensamente aceptadas en el presente siglo (se les da el adecuado nombre de "La hipótesis de los dos documentos", aunque puede decirse que los documentos pudieron ser más de dos). B. H. Streeter[1] hizo una exposición y una defensa de la hipótesis, que pueden pasar por clásicas, intentando reconstruir "Q" como documento unitario, pero limitándolo más estrechamente que los estudiosos anteriores. Usó las iniciales "M" y "L" para el material característico de Mt y Lc respectivamente, o, para ser más exactos, para las fuentes de las que se suponía que se derivaba la mayor parte de su material peculiar. Hay que hacer notar que algunos estudiosos no aceptan la unidad del material "M" o del material "L", sino con grandes reservas, y que, dado que este material aparece sólo en un evangelio, cualquier reconstrucción de sus supuestas fuentes es más arriesgada aún que la reconstrucción de "Q".

[1] *The four Gospels*, 1924.

No era necesario mantener que la versión de Mc deba ser en cada punto más antigua que la versión paralela de Mt, puesto que era posible decir que todo lo que en Mt pareciese de hecho más original que Marcos podría derivar de "Q". Durante largo tiempo se puso en duda la existencia de "Q", pero cuando en 1951 D. C. Butler publicó su libro *The originality of st. Matthew,* atacando al mismo tiempo la hipótesis de "Q" y la prioridad de Marcos, se produjo una conmoción. En su minucioso y detallado estudio, sometió ambas hipótesis a una crítica severa, y defendió con firmeza la prioridad de Mt. Sostuvo que Mc dependía de Mt y que Lc dependía de Mc para el material que ambos tenían en común, y de Mt para el material "Q". Una vez abandonada la hipótesis "Q", en su opinión, la prioridad de Mt se sigue[2] rápidamente de la existencia de aquellos pasajes en los que el texto de Mt parece más claramente original que el de Mc, o superior a él de alguna forma.

A pesar de su firme y cuidadoso razonamiento, y de la existencia en cualquier caso de *algunos* pasajes que hablan en favor de la conclusión de Butler, los investigadores no han abandonado la creencia usual en la prioridad de Mc. En este apéndice, no será posible examinar uno por uno[3] todos los argumentos y ejemplos de Butler, pero intentaremos demostrar que la creencia en la prioridad de Mc está

[2] Butler está de acuerdo con la creencia general de que no ha lugar el mantener la prioridad de Lucas.

[3] Ni a considerar los diversos artículos que aparecieron después.

de hecho firmemente basada, y exponer con claridad los argumentos a favor de cualquiera de las dos hipótesis entre las que se puede escoger.

Debemos admitir, ante todo, que Butler ha descubierto un serio error lógico en muchas exposiciones de la prioridad de Mc. Muchos de sus defensores han comenzado por instituir ciertas relaciones formales que se dan entre los tres evangelios sinópticos, a saber:

1. El conjunto de Mc está contenido en Mt, y gran parte de él en Lc; en realidad, es muy poco lo que no está contenido ni en el uno ni en el otro.

2. El material de Marcos aparece usualmente en el mismo orden en los tres evangelios; donde el orden de Mt difiere del de Mc, Lc acepta el orden de Mc, y donde (pero es raro) el orden de Lc difiere del de Mc, el orden de Mc está apoyado por Mt. En otras palabras, Mt y Lc nunca coinciden contra Mc respecto del orden en que está dispuesto el material común a los tres evangelios.

3. La misma relación se mantiene bien en general respecto al vocabulario. En los pasajes "Q" (es decir, en aquellos que no tienen un paralelo claro en Mc), Mt y Lc se parecen mucho, pero en los pasajes de Mc es excepcional [4] que Mt y Lc tengan palabras im-

[4] Hay gran número de excepciones. Algunas de ellas pueden ser coincidentes; otras se deben probablemente a corrupciones y asimilaciones en el curso de la transmisión del texto (cf. A. STREETER, *o. c.*, 179s.). Quizá hay toda-

portantes en común, si Mc no las tiene; es más frecuente que Mc y Mt presenten la misma forma de expresión y Lc difiera, o bien que Mc y Lc difieran y Mt no.

A la vista de estos hechos, es claro que, hasta donde el material común concierne a los tres, Mc es el *término medio* o *eslabón* entre Mt y Lc; Mt y Lc no están directamente relacionados, sino sólo a través de Mc.

Ahora bien, es obvio que la prioridad de Mc explicaría satisfactoriamente estos fenómenos, pero sus defensores han cometido un serio error al proponer que ninguna otra hipótesis podría explicarlos.[5] Butler tiene razón al decir que su razonamiento es culpable de falacia. Si Mt fuese el original, seguido por Mc con variaciones, y si a su vez Lc siguió a Mc, de nuevo con variaciones, el resultado pueden ser estos fenómenos. O, a la inversa, por lo que a estos fenómenos se refiere. Lc puede ser el más antiguo de los tres, Mc el segundo y Mt el más reciente. Aunque, por otras razones, que Butler concede, esta sugerencia puede desecharse. Pero él insiste con razón en que

vía más que pueden explicarse fácilmente, pero siguen siendo muy pocas comparadas con el gran número de pasajes, si la generalización dada en el texto se acepta como verdadera. Butler está de acuerdo, y no intenta utilizarlos para establecer el conocimiento de Mateo por Lucas.

[5] Una teoría distinta es la de que la fuente común de Mateo y Lucas no es el Marcos que conocemos, sino un *Ur-Markus*, una edición primitiva de Marcos, parecida pero no idéntica. La única objeción a esta teoría es que parece innecesaria.

los fenómenos se explican igualmente bien por la hipótesis habitual de que Mc es la fuente común a Mt y Lc, como por la que él sostiene, a saber, que Mt es el evangelio más antiguo, que Mc usó a Mt, y que Lc, a su vez, usó a Mc.

También tiene razón por tanto al decir que las relaciones formales no imponen por ellas mismas una solución al problema de los sinópticos. Los textos de los evangelios deben ser cuidadosamente estudiados y cotejados antes de que podamos decidir la cuestión de su prioridad. Con esto estamos de acuerdo; pero nos separamos de él cuando empieza a sostener que esta comparación apunta a la prioridad de Mt. Aunque los defensores de la prioridad de Mc se han equivocado, intentando establecerla a través de estadísticas, aún hay argumentos convincentes que conservan su fuerza. A nuestro juicio, Butler no ha logrado destruirlos, y su peso sigue siendo mayor que el de los argumentos que Butler, por su parte, ha aducido.

Antes de volver a ellos, examinemos el lugar de la hipótesis "Q" dentro de la cuestión. Su relevancia para la prioridad de Mc es la siguiente: hay pasajes, especialmente de enseñanza, donde la versión de Mt puede muy bien considerarse más original que el paralelo de Mc. Si se niega la existencia de una fuente distinta de Mc, será difícil mantener que en tales pasajes Mc es anterior a Mt; más bien apoyan la prioridad de Mt sobre Mc. Pero si Mt tuvo acceso a una fuente distinta de Mc, no hay ninguna difi-

cultad para quienes mantienen la prioridad de Mc. "Q" es por tanto relevante desde el momento en que es justo lo que se requiere: una fuente distinta de Marcos. Por tanto, la evidencia de Lc será relevante a la cuestión, si apoya la existencia de "Q". Si, por el contrario, rechaza la hipótesis "Q", la posición de "los que conceden prioridad a Marcos" se debilita. Deben, a pesar de todo, postular una fuente distinta de Mc, que hubiese sido usada por Mt, pero no podrán por más tiempo apuntar a "Q" como a dicha fuente.

El ataque de Butler a "Q", por tanto, es un importante preliminar a su ataque a la prioridad de Mc. Si el primero tiene éxito, incrementa la posibilidad de que tenga éxito también el segundo. Pero sólo ligeramente. La posición de los defensores de Marcos empeora, pues en lugar de basarse en una fuente parcialmente conocida deben postular una desconocida. Pero en esto no hay una improbabilidad intrínseca.[6] En otras palabras, es perfectamente posible pensar que Lc obtuvo su material llamado "Q" directamente de Mt, y el cual, a su vez, lo obtuvo de una fuente anterior, posiblemente conocida por Mc.[7]

[6] Butler aduce con razón el principio de que las fuentes no deben multiplicarse, pero no hay objeción para postular una fuente como ésta; puede necesitarse por otras razones, a saber los argumentos para la prioridad de Marcos, si se prueba que son correctas.

[7] Por ejemplo, A. M. FARRER sostiene (como Butler) que Lucas conoció y usó a Mateo (tanto como a Marcos), pero continúa aceptando el punto de vista clásico de que Mateo utilizó a Marcos. Cf. su ensayo *On dispensing with*

Se acepta que Mt no tomó nada de Lc. Las dos posibles explicaciones del hecho de que tengan algunos pasajes muy similares son: a) que Lc los tomó de Mt, y b) que ambos dependen de una fuente común (o de varias): es la hipótesis "Q". Cualquier argumento contra a), es por tanto, *ipso facto,* un argumento en favor de "Q". Hay tres principales: *primero,* que al menos algunos de los pasajes paralelos parecen más originales en la versión de Lc que en la de Mt;[8] *segundo,* que es difícil ver por qué si Lc ha extraído material de Mt, ha alterado el orden de éste con tanta frecuencia y con tanta violencia; y *tercero,* parece inexplicable[9] por qué en todos los pasajes en que sigue a Mc ignora sistemáticamente a Mt y no hace uso de la narración de Mt donde Mc no tiene un relato paralelo —por ejemplo, la historia de la natividad y las apariciones después de la resurrección.

Butler se enfrenta con estos argumentos y los descarta. Niega que haya ejemplos concluyentes de pasajes "Q" en los que la versión de Lc sea más

Q, en *Studies in the Gospel,* ed. D. E. Nineham, 1955, 55-88, y *St. Matthew and st. Mark,* 1954.

[8] Cf., por ejemplo, Lc 6, 20: "Bienaventurados los pobres", con Mt 5, 3: "Bienaventurados los pobres de espíritu". Aunque es verdad que la versión de Lucas conviene a sus propios intereses especiales, parece al presente escritor que esta más cerca aún del probable original que "los pobres de espíritu" de Mateo. Cf. también Lc 3, 8 con Mt 3, 9: el μὴ ἄρξησθε de Lucas, que puede muy bien estar más cerca del original que el μὴ δόξητε de Mateo.

[9] O "casi ignorado por completo"; cf. anteriormente.

original que la de Mt; y afirma que Lc no hace ningún intento de incluir material derivado de Mt en el contexto de Mc en que lo hace Mt. Sostiene que sería una tarea delicada encontrar cuál fue ese contesto, desde el momento en que ya hay grandes variaciones de orden en la primera mitad de Mt y Mc.[10]

Pero, a pesar de los argumentos de Butler, que merecen un estudio cuidadoso, el autor de estas líneas continúa encontrando difícil que Lc haya usado a Mt.

Después de deshacerse de "Q", Butler pasa a la cuestión de la prioridad relativa de Mt y Mc, y pide con razón que se discuta sin prejuicios sobre las bases de una comparación directa de los pasajes paralelos. Este es un desafío limpio que "los que conceden prioridad a Marcos" no pueden ignorar. El mismo Butler enumera un gran número de pasajes y afirma que sobre la comparación directa de Mt y Mc la versión de Mt parece casi siempre la más original. Los más convincentes de sus ejemplos son los casos[11] en que la versión de Mt es un todo coherente, y la de Mc parece ser un extracto, en el que se trasluce su conocimiento de algunas frases o hechos que, sin embargo, no reproduce literalmente. A me-

[10] A. M. FARRER, en *Studies in the Gospel*, 67s., sostiene que el orden de Lucas es tipológico, y que nunca intentó reflejar el orden de Mateo. Pero, aunque su argumento está escrito muy persuasivamente, el autor de estas líneas encuentra su tesis inaceptable.

[11] Cf., por ejemplo, la predicación de Juan bautista.

nos que se nos permita apelar a "Q", y decir que ese conocimiento[12] que se adivina en Mc es de "Q" y no de Mt, la conclusión de Butler nos parece todavía forzada. Bastante menos convincentes son los pasajes en que Mc se refiere a la enseñanza de Jesús, o a parábolas (en plural), y reproduce sólo un ejemplo. Aquí, con seguridad Mc tiene conocimiento de algo más de lo que reproduce, y ciertamente Mt es más extenso que Mc.; pero es gratuito suponer que debe ser de Mt de donde viene el conocimiento de Mc.

Menos convincentes aún son los pasajes en los que la versión de Mt es más fluida que la de Mc; éstos apoyarían más bien la opinión contraria. En todos los argumentos de este estilo, Butler se invalida a sí mismo; cuanto mejor es su defensa de Mt, más difícil resulta ver por qué Mc habría de alterar algo fluido en algo menos fluido. De hecho, la relativa torpeza de Mc es uno de los argumentos más fuertes de las hipótesis alternativas. En una crítica textual, es norma aceptada que, cuando hay igualdad en los otros aspectos, la lectura más tosca debe ser preferida, desde el momento en que es más probable que lo tosco se convierta en fluido y no a la inversa. Pueden aducirse numerosos ejemplos en los que, en una u otra forma, la versión de Mt parece más fácil que la de Mc. Los agruparemos bajo estos títulos:

a) Variante gramaticales, donde Mc es incorrecto

[12] Es decir, la fuente de Mateo para este pasaje.

y Mt correcto; por ejemplo Mc 10, 20 ἐφυλαξάμην (incorrecto) = Mt 19, 20 ἐφύλαξα (correcto).

b) Variantes estilísticas, donde Mc es desordenado y Mt ordenado; por ejemplo, Mc 10, 27 = Mt 19, 26. Butler defiende regularmente la superioridad y mayor originalidad de Mt en tales casos, basándose en que su versión está más próxima a un auténtico paralelismo semítico y aun a la fuerza poética original de la enseñanza de Jesús. Al autor de estas líneas le parece más probable que Mc represente la versión más antigua, y que Mt, por una cuidadosa reescritura, haya conseguido una limpieza mayor.

c) Hay ejemplos bien conocidos[13] en los que la versión de Mc parece faltar al respeto a los apóstoles o incluso subestimar la persona de Cristo, mientras que la versión de Mt evita tales implicaciones.

Sin intentar establecer un rígida ley de desarrollo, es probable que debamos decir que tales pasajes son argumentos poderosos en favor de la prioridad de Mc, y que los intentos de Butler para eludir estas inferencias no resultan convincentes.

d) En algunos pasajes, Mc es sugestivo pero oscuro, y los paralelos en Mt parecen un intento de proporcionar al lector un mensaje edificante; pero

[13] Por ejemplo, Mc 4, 38 (cf. Mt 8, 25); Mc 6, 5-6 (Mt 13, 58); Mc 10, 17-18 (Mt 19, 16-17), donde la pregunta de Mateo: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ y el comentario que la sigue: εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός resultan inteligibles como paráfrasis de Marcos, pero de otro modo son sumamente extraños.

nos queda la sospecha de que Mt no ha penetrado el sentido real. Compárese, por ejemplo, Mc 8, 14-21 con Mt 16, 5-12, donde Mt interpreta la "levadura" contra la que Jesús previene a sus discípulos con "la enseñanza de los fariseos y los saduceos".

Pero el mejor ejemplo es el difícil pasaje sobre el propósito de las parábolas.[14] El tratamiento de Butler sobre esto [15] me convence poco. Mt parece intentar con todas sus fuerzas extraer un sentido tolerable de la afirmación intolerable que Mc parece hacer, a saber, que Jesús hablaba en parábolas para evitar que los extraños tuvieran la oportunidad de comprenderle y convertirse. Supone que el "todas las cosas son dadas en parábolas" de Mc significa "yo hablo en parábolas". Pero recientes comentaristas han sugerido una línea de interpretación del texto de Mc, que el autor de estas líneas encuentra enteramente satisfactoria, *a saber,* que la misma enseñanza está puesta ante todos por Jesús, pero mientras algunos penetran en su significado profundo por la gracia de Dios, para otros permanece externa: una parábola y nada más,[16] y aquí se cumple el oscuro propósito de Dios, como se predijo en Isaías. Mc puede haber malentendido parcialmente lo que narra, pero le parece cierto al autor de estas líneas que estas palabras están más próximas al original, y

[14] Mc 4, 10-12 = Mt 13, 10-15.

[15] O. *c.*, 90-92.

[16] O "una adivinanza"; en hebreo o en arameo la misma palabra puede significar "parábola" o "adivinanza": cf. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús.* Estella 1971.

que la versión de Mt es un intento fallido de simplificar lo que le parecía intolerable.

Puede mantenerse que Mc 2, 18 (= Mt 9, 14) es otro ejemplo de incomprensión por Mt.

La primera sentencia de Mc ("los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban") sitúa la escena; entonces "ellos" preguntan a Jesús por qué sus discípulos, al contrario de los de Juan y de los fariseos, no ayunaban. Las personas que preguntan, *no* son seguramente las que fueron el sujeto de la oración previa; son personas sin especificar.[17] La frase de Mt es mucho más corta y más clara. Pero presupone obviamente que "ellos" son los discípulos de Juan y los fariseos

Hemos pasado a un argumento en el que el autor de estas líneas cree que la prioridad de Mc está establecida por encima de dudas serias, *a saber,* que hay pasajes en los que Mt se pierde porque no los comprende, pero en los que se trasluce su conocimiento de la versión auténtica: la versión dada por Mc. Las dos narraciones de la muerte del bautista (Mc 6, 17-29; Mt 14, 3-12) dan de ello claro ejemplo. Mc presenta completa la actitud de Herodes hacia Juan: le respetaba pero vacilaba; y era Herodías la que estaba ansiosa de matarle. Y la historia que sigue explica cómo, a pesar de la resistencia del rey, ella consigue su deseo. Mt, cuya versión es mucho más corta, afirma que Herodes deseaba matar a Juan.

[17] Otro ejemplo claro del plural "impersonal" de Marcos, cf. 5, 35; 3, 21 y 32, son otros ejemplos probables.

Pero debe ser un error; la historia, que encaja perfectamente en el conjunto de Mc, no concuerda con la introducción de Mt; y en 14, 9, Mt conoce realmente la versión completa, al escapársele en la narración que "el rey"[18] se entristeció. Está bastante claro que Mt, deseoso de abreviar, simplificó demasiado su introducción.

Además, tanto Mc como Mt relatan esta historia "retrospectivamente" para explicar la observación de Herodes de que Jesús era Juan resucitado. Mc acaba la historia del modo adecuado, y vuelve entonces sin más demora a su narración principal; Mt, olvidándose de que era "una aclaración retrospectiva", busca una transición incongruente para enlazar con la narración que sigue: escribe que los discípulos de Juan toman el cadáver, lo sepultan y van luego a anunciárselo a Jesús (Mt 14, 12-13).

Butler pide con razón que la comparación se haga sin prejuicios. Pero en el curso de ella es inevitable recibir determinadas impresiones. Una impresión que se recibe de la lectura de Mt es la de que se esfuerza constantemente por dar una versión pulida, sin brusquedades de ningún género; y tam-

[18] Marcos llama a Herodes "rey". Mateo le denomina correctamente "tetrarca" en 14, 1, pero cae en el mismo error llamándole "rey" en 14, 9. Butler intenta basar su argumento de la prioridad de Mateo en su conocimiento superior de esta materia; y también en el conocimiento que exhibe de vez en cuando sobre las costumbres palestinas y judías. Esos argumentos son débiles, y están más que compensados por el mayor conocimiento de Marcos de la historia que relata.

bién la de que es algo pedante.[19] La afirmación de los que defienden la prioridad de Mc, de que Mt combina siempre a Mc con otra fuente suya, está al menos en la misma línea de estas impresiones. Butler desdeña la sugerencia, considerándola molesta e insustancial; pero si Mt realmente es pedante, él pudo no haberlo pensado así.

De todos los argumentos en favor de la prioridad de Mc, el más sólido es el que se basa en el frescor y en el carácter circunstanciado de su narración.[20] La tradición pudo ser exacta. Pero debe notarse que el mismo carácter se encuentra también en narraciones de acontecimientos en los que san Pedro no está presente. Butler concede esta cualidad a Mc, y la explica con una sugerencia arriesgada: acepta la tradición de que san Pedro es a menudo la fuente de Mc —de aquí una viveza y una riqueza de detalles más grande que en Mt—, y salva la prioridad de Mt sugiriendo que el propio san Pedro[21] había tenido acceso a una copia de Mt mientras hablaba.

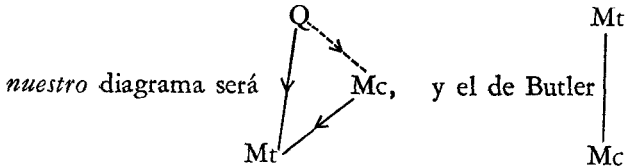
[19] Cf. 21, 2s., donde aparentemente interpreta a Zac 9, 9 como si significara dos animales. Cf. también 14, 21, donde habla de 5.000 hombres "sin contar mujeres y niños"; seguramente es una glosa pedante del sencillo ἄνδρες de Marcos.

[20] Incluyendo detalles que pueden venir casi directamente de un testigo ocular, por ejemplo el cabezal en el barco durante la tempestad: Mc 4, 38; y las palabras y frases arameas de las que Marcos conserva más que Mateo.

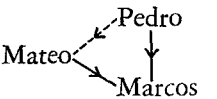
[21] O puede suceder, presumiblemente, que Marcos, al mismo tiempo que usando a Mateo como fuente escrita, trajese a la memoria el relato más completo que había oído

De hecho, esta sugerencia equivale a sostener que Mc tuvo acceso directo a lo que era la fuente última de Mt, a la versión auténtica de la historia que Mt a menudo abrevió o modificó. Hace claramente innecesaria la dependencia de Mt. Estos son los casos en los que la prioridad de Mc se mantiene con firmeza y contrarresta el grupo de pasajes rivales, que en su mayor parte son doctrinales y no narrativos, que sirven de base a la hipótesis de Butler. Hay que recordar que, en éstos, los defensores de la prioridad de Marcos están a veces a la defensiva y apelan a un "Q".[22]

Para estos pasajes,



En los pasajes narrativos, la situación es exactamente la contraria; aquí lo más simple es aceptar que Mt depende de Mc; y para ellos es a Butler a quien hace falta un diagrama en tres términos como este:



a Pedro. En cualquier caso, Mateo está familiarizado con el mismo relato que Marcos.

[22] Cf. anteriormente, 383; "Q" no necesita significar aquí una fuente común a Mateo y Lucas; todo cuanto necesita es una fuente usada por Mateo, que Marcos conociera y utilizara ocasionalmente.

Pero aunque al escritor de estas líneas le parezca perfectamente creíble que 1) existió una fuente distinta de Mc, conocida tanto por Mc como por Mt, y 2) que Mt la combinó con Mc, la sugerencia de Butler, por otra parte, parece ser una pura fantasía. Nuestra explicación de *sus* casos favorables puede ser engorrosa, pero su explicación de *nuestros* casos favorables es increíble.

Junto a esto, si Mc usa a Mt, ha usado sólo alrededor del 50% de su materia, y al narrarla la ha aumentado.[23] Pero es difícil ver por qué habría de omitir tantas cosas de valor *si* estaba utilizando a Mt; no sólo el sermón de la montaña y muchas más enseñanzas, sino también las narraciones de la infancia de Jesús. Mc *incluye* enseñanzas; de modo que no se puede explicar que sólo le interesaran las narraciones.[24]

El asunto puede ser presentado así: dado Mc, es fácil ver por qué fue escrito Mt; dado Mt, es muy difícil ver para qué se necesitaba a Mc.[25]

Si Mt estaba utilizando a Mc, e incorporando

[23] Pero se extiende de forma natural; las sentencias extra rara vez parecen inserciones extrañas.

[24] Es cierto que en cualquier caso ha hecho su selección del material disponible. Butler insiste en este punto, y sostiene que, si hay aquí alguna dificultad, es casi tan grande para nosotros como lo fue para él. Pero quizá no. Es difícil ver por qué Marcos los habría omitido si hubieran estado ya incorporados en un documento que le hubiera sido accesible.

[25] Es decir, por los cristianos primitivos. Marcos es, por supuesto, más valorado por el investigador moderno.

otro material, es fácil comprender por qué abreviaba regularmente a Mc siempre que podía hacerlo sin problemas.[26] A pesar de los postulados de la crítica formal,[27] es probable que las dispersas y circunstanciadas historias de Mc sean más originales que las de Mt, más cortas y más formales.

Finalmente, un examen de las adiciones de Mt hablan fuertemente contra su prioridad. Bajo este epígrafe hay dos clases de pasajes: 1) Primero, piezas doctrinales incluidas por Mt, pero ausentes de las secciones paralelas de Mc. Butler afirma que el contexto total de Mt forma un todo coherente, y que si realmente lo ha construido sobre un armazón facilitado por Mc, lo ha hecho con tan feliz fortuna que no se podría creer. Pero, con algunas excepciones,[28] este juicio puede ser discutido. Así pocos encontraron convincente la afirmación de Butler de que el famoso pasaje *Tu es Petrus* tiene paralelos o antítesis, tanto en los versículos precedentes como en los siguientes. Por el contrario, a muchos les

[26] La historia de la hija de Jairo es un buen ejemplo (Mc 5, 21-43 = Mt 9, 18-26). Mateo omite un episodio completo de la historia. Su versión es más compacta, pero por eso mismo es mucho menos creíble; según él, el padre dice a Jesús que su hija *acaba de morir*, y le suplica que vaya y la vuelva a la vida. En Marcos, la niña *está casi muerta*, y el padre ruega a Jesús que le ayude.

[27] La crítica formal postula que la conformidad a un modelo regular es una indicación de que un pasaje se remonta a fecha más antigua que la de otro que se conforma al modelo.

[28] A saber, por los que conceden prioridad a Marcos, se postula un encubrimiento de Marcos y "Q".

seguirá pareciendo que el pasaje es una inserción de la confesión de la fe de Pedro,[29] en el relato de Mc, aunque no, por supuesto, necesariamente una invención.

2) Hay también algunas adiciones narrativas en Mt, que parecen emanar de la apologética tardía, e incluso del conjunto de adherencias legendarias que son evidentes en los evangelios apócrifos. Butler sostiene que un juicio así es prematuro e injustificado; que si la comparación detallada de Mt y Mc prueba que Mt es más antiguo, aquel veredicto debe aceptarse entonces, y cualquier sospecha de que las narraciones específicas de Mt son "tardías" debe ser un error. Pero desde que nosotros sostenemos que la comparación detallada de Mt y Mc apunta más bien en la dirección contraria en favor de la prioridad de Marcos, el juicio de que las narraciones de Mt son posteriores, y algunas veces están muy próximas a lo legendario, adquiere entonces todo su peso.

En conclusión, habría que decir que, aunque Butler dedica naturalmente más espacio a los pasajes que parecen hablar a su favor, no intenta esconder el hecho de que hay argumentos sólidos en contra. Hasta cierto punto, sin embargo, debilita su fuerza

[29] Mc 8, 27-33; cf. Mt 16, 13-23; cf. también la parábola de los trabajadores de la viña, de Mt 20, 1-16, que se coloca después de πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι, y se completa con una variante de la misma frase; —pero lo que la parábola intenta realmente demostrar es algo distinto, y, colocándola después de esta frase, Mateo puso de relieve un rasgo secundario.

advirtiéndolo rápidamente e intentando explicarlos todos en pocas palabras con su sugerencia de que san Pedro tuvo acceso a una copia de Mt. Hasta que nos llegue alguna explicación menos increíble, la conclusión natural de que Mc es anterior a Mt continuará manteniéndose en pie.[80]

[80] Una versión de la vía por la que se llegó a aceptar la prioridad de Marcos, y los dudosos argumentos usados a menudo en su defensa, cf. W. R. FARMER, *A "Skeleton in the closet" of Gospel research:* BiblRes 6 (1961) 3s., que el autor de estas líneas no ha podido consultar. Pero parece que, por muy inseguros que sean los argumentos usados en el pasado, las razones para aceptar la prioridad de Marcos son de hecho poderosas.

AngThRev	Anglican Theological Review (Evanston, III).
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)
BiblZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn)
CD	*Damascus Document* o *Fragmentos zadoquitas* (procedentes de El Cairo Geniza; ed. por C. RABIN, *The Zadokite Documents,* ^{2}1958).
CanJTh	Canadian Journal of Theology (Toronto)
CatBibQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington)
ET	Expository Times (Edinburgh)
HTR	Harvard Theological Review (Cambridge Mss.)
ICC	International Critical Commentary
ILNT	J. MOFFATT, *Introduction to the Literature of the New Testament,* ^{3}1918
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia)
JNTS	New Testament Studies (Cambridge)
JRS	Journal of Roman Studies (London)
JTS	Journal of Theological Studies (Oxford)
MT	Texto masorético
NEB	*The New English Bible,* 1961
NovT	*Novum Testamentum* (Leyden)
par., pars.	paralelo(s)
ProcBritAcad	*Proceedings of the British Academy* (Oxford)
I QS	*Serek hayyahad.* Reglas de la comunidad, procedentes de la cueva I de Qumran. *Manual of Discipline,* trad. inglesa y notas de W. H. BROWNLEE, 1951.
RB	Revue biblique (Jerusalén)
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* ^{3}1957.
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Paris)

RevQum	Revue de Qumran (Paris)
SB	H. L. STRACK- P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922-28.
SNTS	Studiorum Novi Testamenti Societas (Boletines I-III, Oxford 1950-52; precedente del JNTS).
Stevenson	J. STEVENSON, *A New Eusebius: Documents illustrative of the History of the Church to A.D.* 337, 1957.
TB	*The Babilonian Talmud*, trad. inglesa de I. Epstein, incompleta, Soncino Press 1935.
TJ	*The Jerusalem Talmud*, ed. de Krotoschin, 1866
TundU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1882s.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Kittel y G. Friedrich, 1933.
Test	*Testaments of the Twelve Partriarchs*, ed. por R. H. Charles, 1908; Benj = Benjamin, etc.
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
ThLit	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
WH	B. F. WESTCOTT - F. J. A. HORT, *The New Testament in the original Greek*, ed. mayor, 2v., texto e introducción, 1881; edición menor, solamente texto, 1896.
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlín).
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)